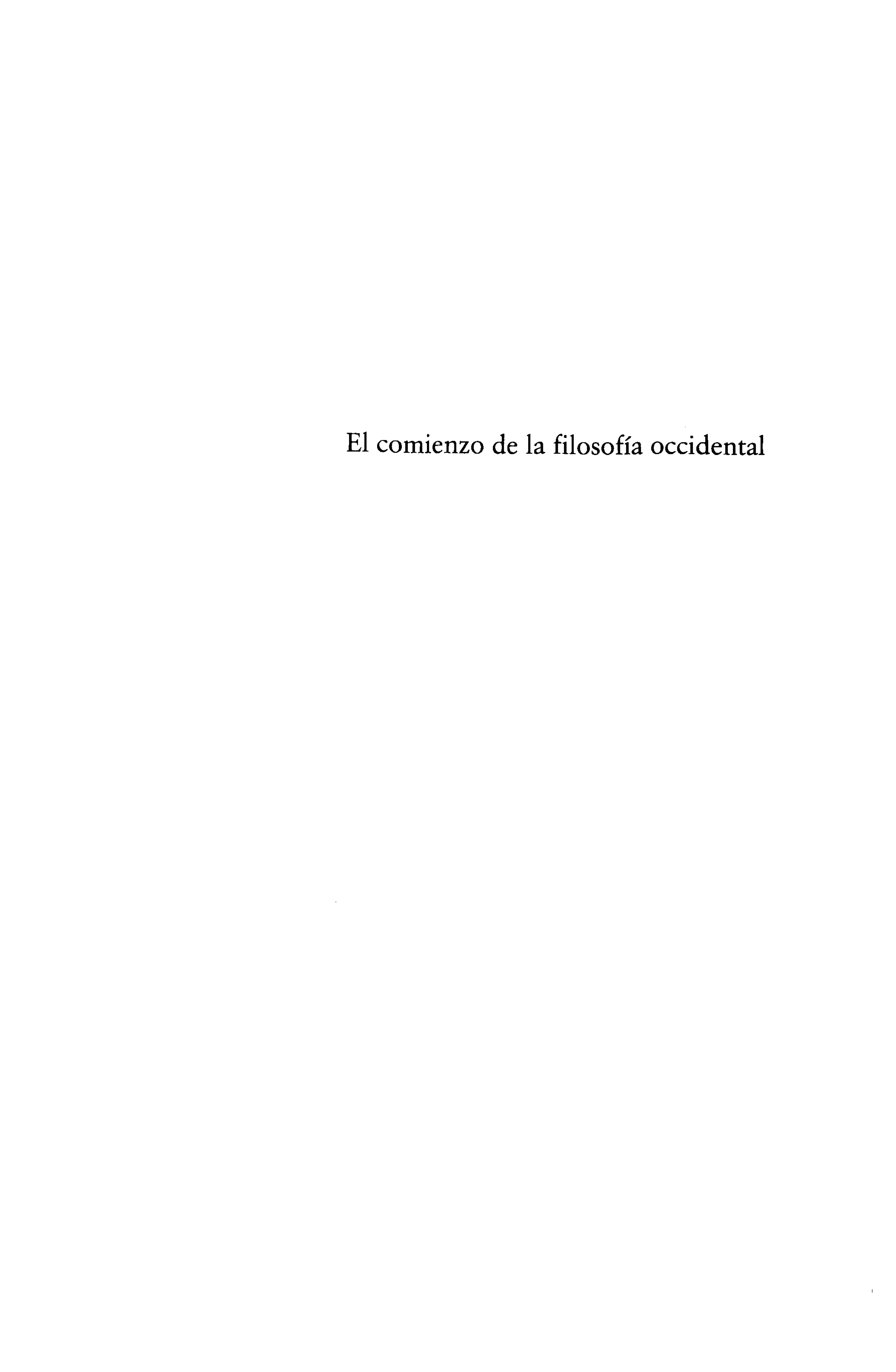
Martin Heidegger

El comienzo de la filosofía occidental

Interpretación de Anaximandro y de Parménides

Edición de Peter Trawny / Traducción de Alberto Ciria

Editorial Trotta



El comienzo de la filosofía occidental

El comienzo de la filosofía occidental
Interpretación de Anaximandro y de Parménides

Martin Heidegger

Edición de Peter Trawny
Traducción de Alberto Ciria

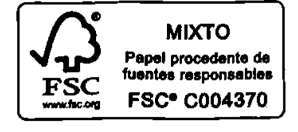
E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-1364-209-3
Depósito Legal: M-2774-2024



Impresión
Gráficas Cofás

ÍNDICE

Primera Parte
LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO DE MILETO, DEL SIGLO VI/V

Segunda Parte
CONSIDERACIÓN INTERMEDIA

Primera Parte

LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO DE MILETO, DEL SIGLO VI/V

INTRODUCCIÓN

§ 1. *La misión y la sentencia*

a) Interrupción y comienzo

| Nuestra misión es la interrupción del filosofar[1], *es decir, el final de la metafísica*, a partir de un preguntar original por el «sentido» (la verdad) de la diferencia de ser. 1

Queremos ir en busca del *comienzo* de la filosofía occidental (cf. p. 31)[2]. La filosofía occidental tiene su *inicio* en el siglo VI antes de Cristo en el pueblo de los griegos: un pueblo pequeño, relativamente aislado y que tenía que valerse exclusivamente por sí mismo (??). Desde luego que ellos no sabían nada de algo «occidental» ni de un «occidente». Este término se refiere primeramente a un concepto geográfico, como delimitación frente al levante, lo oriental, lo asiático. Pero al mismo tiempo, la designación de «occidental» es un concepto histórico y se refiere a la historia y la cultura de la Europa actual: una historia y una cultura que arrancan con los griegos y, sobre todo, con los romanos, y que fueron esencialmente determinadas e impulsadas por el cristianismo judío.

Si los griegos hubieran sabido algo de este futuro occidental jamás se habría llegado a un comienzo de la filosofía. El mundo romano, el judaísmo y el cristianismo alteraron y falsearon por completo la filosofía inicial, es decir, la griega.

1. Cf. *Überlegung II*, 89. [*Reflexiones II-VI* (GA 94), ed. de P. Trawny, Trotta, Madrid, ²2018, p. 60].

2. [Las remisiones internas son a las páginas del manuscrito de Martin Heidegger que, en la presente edición, figuran indicadas al margen. *N. del E. esp.*].

b) La sentencia en las traducciones habitualmente difundidas

Queremos ir en busca del comienzo de la filosofía occidental. Es poco lo que ahí encontramos. Y eso poco está incompleto. El primer filósofo que la tradición suele nombrar es *Tales de Mileto*. De él y de su doctrina se relatan toda clase de cosas. Pero inmediatamente transmitido no hay nada.

Después de Tales, el segundo al que se menciona es *Anaximandro* (aproximadamente 610-545). De él se nos han conservado algunas palabras y frases. Una de ellas dice:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι] κατὰ τὸ χρεών᾽ διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

En Simplicio (comentario a la *Física*), tomado del Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto[3].

Se traduce así: «Pero obedeciendo a una necesidad, el perecer de las cosas se dirige hacia donde ellas tienen su surgimiento; pues una vez transcurrido el tiempo fijado [o «cumpliendo el tiempo fijado»] se pagan mutuamente sanción y compensación por su infamia». Diels[4].

«Obedeciendo a una necesidad, ahí de donde las cosas tienen su surgimiento es también adonde tienen que ir a sucumbir; pues conforme al orden del tiempo tienen que pagar sanción y compensación y ser juzgadas por sus injusticias». Nietzsche[5].

3. [*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria.* Edidit H. Diels, Reimer, Berlín, 1822. *Phys.* I, 2; p. 24. Cf. también *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, vol. I, 4.ª ed., Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1922. En Diels: τοῖς οὖσι, καὶ].

4. [Esta traducción no se encuentra en Diels. En la cuarta edición de los *Fragmentos de los presocráticos* se dice así: «Pero obedeciendo a una necesidad, ahí donde tienen su nacimiento es también adonde se dirige su morir. Pues cumpliendo el tiempo del orden [o una vez cumplido el tiempo del orden] se pagan mutuamente sanción y compensación por su infamia». Sobre ello, cf. el epílogo a *Der Spruch des Anaximander* (GA 78), ed. de I. Schüßler, Fráncfort d. M., 2010, pp. 339 ss.].

5. [F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en *Nietzsche's Werke. Gesamtausgabe in Großoktav*, 19 vols., *Nachgelassene Werke*, vol. X, C. G. Naumann, Leipzig, 1903, p. 26].

Capítulo I

EL PRIMER PASO DE LA INTERPRETACIÓN

A. EL PRIMER FRAGMENTO DE LA SENTENCIA

§ 2. *Lo ente en su conjunto como tema de la sentencia*

a) El significado de τὰ ὄντα

1. *¿Sobre qué* está hablando aquí Anaximandro? Sobre τὰ ὄντα. τὰ ὄντα: el plural del neutro τὸ ὄν, «el ente», cuyo plural es «los entes». Pero desde tiempos muy tempranos, y ya en el sánscrito, el plural del neutro no significa simplemente una multiplicidad de singulares, sino los muchos singulares tomándolos en su unidad: es decir, *lo ente*, *lo que es*, teniendo en cuenta que *lo* ente se individualiza en muchos entes singulares, en *los entes*. Tradúzcase como «los entes» solo a condición de tener en cuenta que no se trata de cualesquiera entes singulares. Para expresarlo con más claridad, lo diremos primeramente en singular, «lo ente». Pero esto es justamente lo que requiere ahora una aclaración.

Lo ente. Simplemente sobre lo ente (cf. más adelante p. 35 b), *τὸ ἐόν*). No sobre alguna cosa singular cualquiera que siendo un ente nos importune casualmente, por ejemplo el mar. Tampoco ese ente que llamamos «tierra». Tampoco lo que hay en el mar, sobre la tierra, en el aire, ni las plantas ni los animales. Ni tampoco el hombre y sus obras, su penuria y su júbilo, sus logros, su enseñorearse y su muerte: todo esto es *un* ente, pero no *lo* ente. Ni siquiera todo esto sumándolo es lo ente. Pues apenas acabamos de prender un ente y empezamos a agregarle nuevas cosas, a eso individual que hemos prendido lo hemos extraído ya de lo ente. No es que primero tengamos la nada y luego los entes singulares, sino que lo primero y lo último que tenemos es lo ente. Pero esto, lo ente, tampoco es a su vez *todo* ente singular en un amontonamiento,

sino *más* que todo esto, y sin embargo, y al mismo tiempo, *a su vez menos*. Lo ente: eso quiere decir lo ente ante nosotros y en torno a nosotros, bajo nosotros y por encima de nosotros, incluidos nosotros mismos. Lo ente: ni este ni aquel ni todos juntos, sino más que «todo». ¿Pero cómo?

2 ¿Hay | algo que pudiera ser «más» que «todo»? «Todo»: al fin y al cabo eso no tolera que, aparte de ello, haya aún «más». «Todo» incluye cualquier tipo de cosa y no deja nada fuera. Pero si, por ejemplo, de una planta lo troceamos minuciosamente «todo» y lo dejamos dispuesto por orden: la raíz, el tallo, las hojas, las flores, si no dejamos aparte ni omitimos nada de todo eso, ¿con todo eso junto tenemos «la planta»? No: sigue faltando algo. El conjunto de la planta no es el resultado de aquel amontonamiento de las partes, sino que es algo *previo* a todas las partes componentes, incluso aunque estas no estén dadas aún expresamente, como sucede por ejemplo con la simiente y la semilla. Todo lo que hay en la planta no es *la* planta existente, el ente entero.

Y de este modo diremos: si lo ente se refiere a más que a todo lo singular, entonces se refiere a lo ente *entero*.

Y con esto no queremos decir, por ejemplo, que lo ente entero sea algo así como una monstruosa planta ni ningún otro tipo de «organismo». La entereza de un conjunto no es sin más ni necesariamente la entereza de un «organismo». Solo que, aun teniendo en cuenta esta reserva, ¿podemos equiparar entonces «lo ente» (τὰ ὄντα) con *lo ente entero*?

¿Es que acaso un hombre podría jamás captar por separado todo lo que es y luego juntarlo? Y aunque fuera factible captar por separado y recorrer todos los entes individuales, en el momento de hacerlo ¿no tendríamos que ir apartando constantemente todo lo que ya hemos captado? ¿Cómo podría pretender un hombre captar de golpe todo lo que es? Solo que, como ya hemos visto, «lo ente» no significa todo, sino lo ente entero. Pero lo ente entero, ¿no es todavía menos captable? Para ello, el hombre tendría que abarcar absolutamente lo ente, tendría que estar fuera de sí mismo y por encima de todo, sin que él mismo hubiera de formar parte de ello. Fuera de lo ente entero solo hay la nada. «Lo ente»: cuando a este término le damos el significado de lo ente entero, ¿no resulta ser, precisamente entonces, una palabra que no significa nada? En efecto. Así que «lo ente» tampoco significa para nosotros lo ente entero: ni esto, ni tampoco «todo ente».

Por eso dijimos a sabiendas: «lo ente» es al mismo tiempo más y menos que todo lo ente. Es más por cuanto que, de alguna manera, apunta hacia el conjunto. Y *menos*, ¿en qué medida?

En la medida en que con ello, en primer lugar, nunca hace falta haber captado *todo* lo que es para entender verdaderamente lo que hemos dicho. Es más, no es en absoluto decisivo qué *grande*, en cuanto a su cifra y a sus dimensiones, es lo ente que conocemos expresamente. Y totalmente indiferente es cuánto de lo que conocemos lo conocemos científicamente. El campesino, cuyo «mundo» acaso le pueda resultar al urbanícola angosto y pobre, al cabo resulta tener sin embargo «lo ente» de forma mucho más próxima e inmediata. Su experiencia se adentra en todo el conjunto de modo completamente distinto y sale de todo el conjunto de modo completamente distinto a como lo hace el excitado ajetreo del urbanita, que solo está colgado del «teléfono y la radio». El círculo más pequeño y angosto de lo ente conocido tiene, pese a todo, una amplitud propia que se abre hacia todo el conjunto. Incluso la angostura siempre es aún una amplitud: una amplitud que se abre hacia todo el conjunto. Por el contrario, la máxima variedad de todo tipo de cosas la mayoría de las veces carece de toda amplitud, hasta el punto de que ni siquiera llega a ser una angostura, quedándose en un mero deshacerse en lo mismo de siempre.

Lo ente siempre es menos que todo lo que es. Tampoco es todo lo ente completamente abarcado y captado a fondo. Es, como decimos, *lo ente en su conjunto*, y en tal medida, y después de todo, más, esencialmente más que toda suma e incluso que la mayor suma posible.

τὰ ὄντα, «lo ente», significa lo ente en su conjunto. De ello se distingue tanto todo lo que es como el conjunto de todo lo ente. Pero no nos engañemos. Lo que se quiere decir con eso todavía no lo entendemos con toda claridad. Y sin embargo se ha indicado algo de lo cual, con toda seguridad, tenemos una sensación. Pero si este «en su conjunto» es al comienzo tan inasible se debe justamente a que es lo que siempre nos resulta más próximo y familiar, y por eso siempre lo pasamos por alto. Es más, sin que nos demos cuenta de ello, la mayoría de las veces se nos lo ha malinterpretado y vuelto irreconocible. Para experimentar lo ente, es decir, ahora lo ente en su conjunto, no necesitamos emprender ni hacer entender ciertas contorsiones y torceduras misteriosas del pensamiento y la imaginación, sino todo lo contrario: basta con que aflojemos un poco el encadenamiento cotidiano a lo que nos importuna y nos acaece casualmente... y ya tenemos una experiencia expresa de un asombroso experimentar. | Cierto que eso no es más que algo muy 3
aproximado, pero eso que solo es aproximado, ese «*en su conjunto*», es en sí algo muy determinado y esencial, aun cuando ahora estemos todavía muy lejos de comprenderlo.

Ha quedado provisionalmente aclarado *acerca de qué* habla Anaximandro en las palabras citadas. Ahora preguntamos: 2. *¿qué* dice sobre ello? ¿Qué dice sobre «lo ente»? «Pero obedeciendo a una necesidad, el menguamiento de lo que es sucede justamente en dirección hacia donde eso tiene su procedencia (o: «justamente en dirección hacia aquello a partir de lo cual eso tiene su procedencia»)».

b) Lo ente en γένεσις καὶ φθορά

a) *Lo ente tiene procedencia y menguamiento.* α) γένεσις en general; β) ἡ γένεσις ἡ φθορά. Uno enseguida tiende a traducir γένεσις y φθορά como «surgir y transcurrir», y diciéndolo así más brevemente: mutabilidad, hacerse distinto, y en general *devenir.* Y eso resulta más comprensible y no está dicho con palabras rebuscadas. Pero para nosotros la pregunta es si, con la primera traducción que hemos mencionado, no se está metiendo sin que nos demos cuenta algo no griego en el contenido de la frase entera. Y en efecto es eso lo que sucede: «proceder» significa llegar procedente, aparecer llegando, mostrarse, *manifestarse*[1]; y de modo correspondiente, «menguamiento» significa desaparecer, sustraerse, marcharse. ¿Pero en qué se diferencia esto de surgir y transcurrir? Cuando hablamos de surgir estamos habituados a pensar en un desarrollo, en una sucesión de procesos de los cuales los anteriores son causa respectiva de los posteriores; estamos acostumbrados a pensar en un entremezclarse, en un pasar a lo siguiente y en un avanzar, en una *dirección*, en un «de... a», «desde... hacia»; y de modo correspondiente, cuando hablamos de transcurrir y de perecer estamos acostumbrados a pensar en aniquilación y caducidad. Para los griegos no es decisiva la sucesión causal, el proceder uno de otro y uno por otro, sino, en general, el presentarse *delante*, el aparecer. Nosotros a eso lo llamamos, diciéndolo brevemente, el *manifestarse.* (Cf. más adelante p. 8. Hay que eliminar cuidadosamente toda relación con significados posteriores de esta palabra en su condición de término, también con el concepto de Kant, aunque, dentro de ciertos límites, la palabra «fenómeno» se emplea ahí en sentido auténtico y original. Pero como «fenómeno» pasa a ser ahí el concep-

1. Hacia arriba, hacia delante. γένεσις en el sentido de «génesis» solo aparece más tarde. En Aristóteles aparece solo cuando se concibe la κίνησις, e incluso entonces aún se la toma primariamente de la ποίησις, es decir, del producir sacando adelante, εἶδος.

to contrapuesto a «cosa en sí», ya solo por eso ese término se nos vuelve aquí inutilizable).

Manifestarse es aparecer. No el ser visto y concebido, sino que se lo toma como una característica del suceder lo *ente* en cuanto tal, y de modo correspondiente se toma el percibir y el poder ser tenido de un ente. Manifestarse: mantenerse en el estar manifiesto o alejarse de ahí. Manifestarse, como cuando decimos: «sale publicado un nuevo libro», o «el presidente de la asociación agradece a los invitados que han venido el que hayan hecho acto de presencia». Este manifestarse, entendiéndolo así de este modo tan amplio y original, resuena en el significado de γένεσις, que por eso no significa «surgir», sino «procedencia». Y el menguar, el desaparecer, no es más que una forma destacada de manifestarse y forma parte por entero de él. Pues solo lo que se ha manifestado o puede manifestarse puede también desaparecer, concretamente de modo que el manifestarse es retirado.

c) ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα: el «de dónde — hacia ahí», nuestra designación de la procedencia y el menguamiento. No es suficiente con hablar de «materia fundamental» o de «elemento básico»

b) Para lo ente, *la* procedencia y *el* menguamiento no son sucesos cualesquiera, sino aquello que para los ὄντα resulta justamente lo *esencial* de su *campar*. Ambos quedan ahora *caracterizados más estrictamente* bajo un aspecto determinado. ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα: el «de dónde» del proceder y el «hacia ahí» del desaparecer. Y se dice: *el «desde donde» y el «hacia ahí» del manifestarse (del desaparecer) son lo mismo*. El «de dónde» es el «hacia ahí», y viceversa. Esta información es bastante escasa. Después de todo, queremos saber qué son este «de dónde» y este «hacia ahí». Y si para colmo hablamos de entrada erróneamente —como hacen todos los intérpretes desde Aristóteles— de surgir y transcurrir y perecer, entonces estamos pensando en el *surgimiento* del mundo, tomando el «mundo» como la naturaleza. Y entonces incluso destaca como una investigación profunda cuando se pregunta de dónde surge, pues, lo que es. Aquello de donde algo surge suele llamarse «materia», y si resulta que lo ente —cualquier cosa que es— surge de una misma materia y se desintegra en la misma, entonces el «de dónde-hacia dónde» es la materia fundamental o el elemento básico. Y aún se va más lejos y se elogia a Anaximandro por haber sido ya tan avanzado y tan progresista en física y química. Como si

las ciencias fueran sin más un progreso. Como si el progreso pudiera ser en general un privilegio o una distinción para la filosofía. Y sobre todo... como si Anaximandro hubiera preguntado jamás acerca de materiales y materias fundamentales. Esta imagen de Anaximandro y de su física queda tan lejos del contenido de su doctrina que ni siquiera es falsa, pues para poder ser falsa y errónea tendría que captar al menos algo de ella. Esta imagen, o mejor dicho, esta deformación, nos la encontramos a cada paso. Mencionémosla aquí solo para eliminarla. Pues incluso una confron-
4 tación con ella sería estéril. |

Eso de lo que aquí se está tratando no pueden ser los materiales ni las materias fundamentales ni los elementos básicos, pues: 1) el preguntar no apunta en absoluto a la constatación de una secuencia, a un surgir las cosas unas de otras y unas mediante otras, y por tanto no hay ningún motivo para preguntar por algo que sea una materia de la cual se formen las cosas; 2) pero incluso admitiendo eso, la pregunta por una materia fundamental o por el elemento básico tendría que equiparar de entrada «lo ente» con el ámbito material de la naturaleza muerta. Pero τὰ ὄντα se refiere a lo ente en su conjunto, y justamente no a algún ámbito particular, en sí mismo delimitado o privilegiado, de lo ente. Por tanto, el «de dónde» y el «hacia dónde» se refieren a lo ente en su conjunto, exactamente igual que el manifestarse no se refiere solo a la aparición del agua, de la luz o del reino animal, sino a cualquier tipo de suceso.

Ciertamente, resulta que el «de dónde-hacia dónde» queda diferenciado de lo ente en su conjunto, justamente como aquello a partir de lo cual lo ente en su conjunto tiene su manifestarse y hacia lo cual regresa. Pero aquello que se diferencia de lo ente y que *no* es un ente, que no es *lo* ente, tenemos que designarlo la nada. Como quiera que sea, si resulta que el «de dónde-hacia dónde» tiene que permanecer diferenciado de lo ente en su conjunto, entonces llegamos con ello al borde de la nada. No debemos eludir eso, sino que más bien tenemos que considerar esto: si queremos concebir y aprehender lo ente (los griegos dirían «delimitar», «poner dentro de unos límites»), entonces tenemos que llegar hasta la frontera de lo ente, y tenemos que hacerlo necesariamente. Y la frontera de lo ente es la nada. A ello se debía que, en un primer momento y durante mucho tiempo, cualquier cosa que se declarara sobre lo ente nos parecía no estar diciendo *nada*. No nos dice *nada* porque estamos acostumbrados a percibir siempre solo lo ente. Y una de estas cosas que no nos dicen nada es también el hecho de que en un primer momento, y como solemos decir, no sepamos qué ha-

cer con la frase que dice: el «de dónde» del manifestarse y el «hacia dónde» son lo mismo[2].

Pero antes de diagnosticar más detalladamente lo que tal expresión implica, hay que dejar completamente preparada la declaración de Anaximandro acerca de lo ente.

d) El «de dónde» y el «hacia dónde» de la procedencia y del menguamiento. κατὰ τὸ χρεών: obedeciendo a una necesidad

c) Para lo ente, el «de dónde» y el «hacia dónde» de la procedencia y del menguamiento son lo mismo κατὰ τὸ χρεών: obedeciendo a una necesidad. Lo que ahí se dice acerca de lo ente: que hay un manifestarse, una procedencia, y un menguamiento y un desaparecer yendo a lo mismo de donde viene la procedencia, eso no es algo que simplemente haya resultado así alguna vez, no depende de la elección y del arbitrio de lo ente el aceptar o no, por así decirlo, esta mismidad de su «de dónde» y su «hacia dónde», sino que eso es una necesidad. Y diciéndolo más enfáticamente: τὸ, es *la* necesidad[3]. En esta mismidad del «de dónde» y el «hacia dónde» aparece la necesidad.

De este modo, hemos aclarado ahora, de una forma más bien enumerativa, lo que se expresa acerca de lo ente: procedencia y menguamiento (manifestación), «de dónde–hacia dónde»; la mismidad de ambos; y esta mismidad, a su vez, como una necesidad.

Todo lo que se ha contado sobre lo ente nos dice cómo se comporta lo ente, qué es lo que sucede con lo ente. Pero entendiendo bien que no se cuenta ni se constata cómo se «conduce» este o aquel ente particular, cuáles son las propiedades y los caprichos que el ente evidencia tener. Más bien hay que decir cómo se comporta lo ente justamente en cuanto que ente que es. Por ejemplo, el modo como se comporta el pájaro cantor lo llamamos «el cantar». El modo como se comporta el ente que es lo llamamos «el ser».

Así pues, en la sentencia de Anaximandro acerca de lo ente en su conjunto se está hablando del ser de lo ente. Pero la sentencia no se limita a enumerar todo tipo de cosas que formen parte del

2. Y encima si tenemos en cuenta que se está hablando en plural, es decir, que no se está hablando de un ἕν. O si se está hablando de un ente, entonces de uno que no excluye la pluralidad. Pero la *plenitud esencial*, el plural, ¿no es un indicativo de lo *inasible*? Sobre la sobreabundancia, cf. más adelante 11b.

3. La esencia tomándola como *un poder que obliga*, como la potestad. [?]

ser de lo ente. Enseguida se dice —tal como muestra el fragmento sucesivo de la sentencia— *por qué* lo enumerado forma parte del ser de lo ente (por qué eso constituye el ser). |

B. EL SEGUNDO FRAGMENTO DE LA SENTENCIA

§ 3. *Lo ente en la relación de ajustamiento y desbarajuste*

a) Procedencia y menguamiento se ceden mutuamente paso uno a otro y uno frente a otro

II. διδόναι *γὰρ* αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας: ellos (los entes en cuanto tales), considerando el desbarajuste, se conceden mutuamente ajustamiento y correspondencia. Mutuamente: uno a otro y el otro al primero.

Con esto debe *fundamentarse* por qué lo que se dijo anteriormente constituye el ser de lo ente. Con este propósito se somete a lo ente a una nueva caracterización, pero conservando al mismo tiempo lo que se dijo anteriormente. Procedencia y menguamiento no son, arbitrariamente, ora esto ora aquello, sino que en la procedencia y el menguamiento los entes están *referidos unos a otros*.

¿De dónde tomamos el testimonio de tal referencia recíproca y alternante entre llegada y menguamiento? No tenemos por qué extraviarnos por los rodeos de investigaciones artificiosas. Ponernos a pergeñar algo así es una extravagancia innecesaria. Lo que hace falta es esto: solo con que mantengamos clara y abierta la más amplia y sencilla mirada vital llegamos a saber que la noche deja paso al día y el día a la noche: σκότωι φάος ἀντίμοιρον (Esquilo, *Coéforas*, 320)[4]. La luz es el destino que contrapesa a las tinieblas, ascenso (del día) y menguamiento de la noche, y viceversa: eso es una *manifestación* que los griegos (antes que todos los demás) tenían erigida, con una pujanza inconcebiblemente diáfana, en la más vasta amplitud de su experiencia. Y en no menor medida: invierno y verano, tormenta y calma, sueño y vigilia, juventud y vejez, nacimiento y muerte, fama e ignominia, esplendor y horror, maldición y bendición (cf. Sófocles, *Áyax*, 670 s.[5]). Alternándose, lo uno cede paso a lo otro, y este ceder paso es, respectivamente, lle-

4. [*Aeschyli Tragoediae.* Recensuit G. Hermannus. Editio altera. Tomus primus, Weidmann, Berlín, 1859].

5. [*Sophoclis Fabulae.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Impressio Altera. Nonnullis locis correctior, Oxford, 1924].

gar o menguar, es decir, manifestarse. *El manifestarse oscila en este cederse mutuamente paso, uno a otro y uno frente a otro, de procedencia y menguamiento.* Queremos lanzar esta mirada sencilla, y al mismo tiempo grandiosa y libre, a lo ente, pues con todo eso es como se manifiesta lo propiamente próximo y constante. De aquí es de donde Anaximandro saca qué es lo ente. Nosotros, hombres de hoy, tenemos que educar primero para esta manera de mirar, en lugar de quedarnos en el binomio sujeto-objeto y cosas similares. Solo en la medida en que las «cosas» están *dentro* de todo el manifestarse están a mano ahí delante. Pero esto no es una presencia en el sentido de la mera «comparecencia» de una cosa, a partir de la cual nosotros nos limitáramos luego a ampliar su ámbito. No nos hemos de poner a buscar en el ámbito retirado de lo árido y exiguo de eso que se da en llamar *química y física.*

b) No es suficiente con los significados jurídicos y morales de δίκη, τίσις y ἀδικία

A este modo como lo ente es siendo, es decir, al ser, Anaximandro le da ahora la fundamentación que ya hemos aducido. Dice: teniendo consideración hacia el desbarajuste, los entes se conceden mutuamente ajustamiento y correspondencia.

Ya solo haciendo esta traducción he rechazado esa interpretación de la frase que desde hace tiempo es usual y que parece sugerirse. Las palabras δίκη, «derecho», τίσις, «penitencia» o «sanción», y ἀδικία, «injusticia» o «iniquidad», remiten a situaciones jurídicas y morales, a situaciones humanas. Y la mayoría de las veces, las palabras del texto se las toma aún con mayor énfasis. Se habla de castigo, multa, venganza, represalia, retribución, expiación, infamia, culpa. Y se tendrá que conceder que con esta frase, que dice que «lo ente paga una sanción y una compensación por la culpa», Anaximandro está dando una interpretación y una valoración jurídicas y morales de las cosas.

Si encima tenemos en cuenta eso que hemos dicho antes de que, al mismo tiempo, la doctrina de Anaximandro se concibe como una doctrina de la materia fundamental o del elemento básico de naturaleza, entonces resulta totalmente obvio que se diga que aquí se están mezclando una ciencia primitiva de la naturaleza y una forma de sentir las cosas poniéndose en lugar de ellas y de interpretarlas transfiriéndoles vivencias humanas, como al fin y al cabo resulta habitual en los hombres primitivos. Esta interpretación de la frase es tan antigua como las fuentes mismas que nos transmiten la senten-

cia: se remonta hasta Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, e incluso hasta este mismo —siglo IV antes de Cristo—. Es más, de esta frase Teofrasto dice directamente: ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων [son, por así decirlo, palabras más poéticas]. Anaximandro está hablando aquí con palabras poéticas. Pero estas palabras solo son «poéticas» si se les da un significado marcadamente jurídico y moral y si encima uno se aferra al presupuesto infundado de que aquí se trata del conocimiento de la naturaleza. Desde luego que sí son poéticas en un sentido auténtico de la poesía del ser: están poetizando el ser. Pero justamente eso representa el abandono del «antropomorfismo», y por tanto la imposibilidad de una reflexión tal.

Pero si desde un primer momento no concedemos este presupuesto, puesto que aquí se trata de lo ente en su conjunto, entonces, al menos de entrada, falta la posibilidad de construir una desavenencia entre el conocimiento de la naturaleza y la valoración moral de las cosas. Cierto, pero entonces justamente sigue quedando el hecho de que el conjunto de lo ente se lo está interpretando en un sentido jurídico y moral. Pero eso solo sucederá mientras basemos acríticamente estas palabras en conceptos del derecho y de la moralidad tomados de la ética posterior o incluso de la ética de la Antigüedad tardía y, finalmente, del cristianismo. No solo no tenemos ningún derecho a hacer eso, sino que sabemos positivamente que, en épocas tempranas, estas palabras tenían un significado más amplio y más profundo.

c) ἀδικία como desbarajuste, δίκη como ajustamiento

Porque palabras tales —y esto vale para todas las palabras fundamentales, y antes que ninguna otra para «lo ente» y para «el ser»— no debemos basarlas en lo que para nosotros es habitual y que por eso nos resulta muy definido y sólido, da la impresión de que, en los tiempos tempranos, aquellas palabras eran aún indefinidas y hueras. Pero esta indefinición no es la de lo banal y lo vano, sino la de aquello que de aún no desarrollado tienen una originalidad y una fuerza tempranas. Para pasar ahora a las palabras concretas: ἀδικία lo encontramos traducido como «culpa», «iniquidad», «infamia», y luego, en alguna otra parte, leemos sobre un ἄδικος ἵππος, un caballo culpable, o un caballo infame, o incluso pecador. Seguro que no es esto, sino un caballo que no está adiestra-
6 do para el tiro, al que no le han puesto | el arnés: algo que no se amolda, que no encaja, que no queda bajo una potestad, que está *sin* ajustamiento. Lo que reina ahí es el desbarajuste. El ajustamien-

to es el encajamiento, la pertenencia que supone el juntamiento de aquellos que están coordinados unos con otros y que están hechos unos a otros. El ajustamiento es por consiguiente un carácter de aquellos que, *refiriéndose unos a otros*, guardan una relación. Esto lo vemos en los fenómenos del día y la noche, del nacimiento y la muerte, etc. Mientras que su contrario es el desbarajuste, cuando de alguna manera lo ente está desencajado y fuera de quicio: ἀδικία es el desbarajuste en este sentido original. Ciertamente, en ocasiones, y más tarde ya constantemente, ἀδικία significa «injusticia», etc. Pero en nuestro contexto la palabra no tiene ningún significado moral ni jurídico, aunque de igual modo tampoco tiene ningún significado neutral, por ejemplo el significado de «estructura» ni nada similar.

Con esto ya ha quedado dicho cómo tenemos que tomar ahora el concepto contrapuesto, el concepto de δίκη: el ajustamiento (cf. también las expresiones «en justicia», «con todo derecho»). La potestad que dispone, que representa para alguien un encadenamiento de circunstancias a las que tiene que avenirse. De aquí hay que mantener apartadas todas las nociones habituales de derecho, juzgado, castigo, multa, retribución, represalia, y por eso tampoco el tercer concepto de τίσις puede traducirse sin ambages como «penitencia», «sanción» o «expiación». Además, τίω significa originalmente «valorar», «tasar», medir algo en su relación con otro, decretar si y cómo algo *corresponde* a otra cosa. Por eso no lo traducimos como «penitencia» ni como «sanción» («expiación»), sino como «correspondencia». Mientras que δίκη, el ajustamiento, la potestad que hace encajar, enfatiza la *pertenencia en cuanto tal de uno a otro*, τίσις pone de relieve que *la correspondencia respectiva ha sido ponderada y calibrada.* Resulta evidente que bajo *este* significado de τίσις se subsumen los significados de «multa», «sanción», «castigo» y «penitencia», pero del mismo modo también es evidente que no es necesario ni viable hablar enseguida de «penitencia» o «sanción» siempre que se da una τίσις.

Tampoco debemos pensar que en épocas tempranas estas palabras tuvieron *inicialmente* un significado práctico y moral aislado, y que posteriormente fueron modificadas correspondientemente y transferidas a situaciones no morales de entes pertenecientes a ámbitos distintos. Sucede al revés, y hay que tener en cuenta que en las épocas tempranas *no se daba aún en absoluto una separación entre ámbitos particulares de lo ente*, delimitaciones que, la mayoría de las veces, solo aparecen en conexión con el surgimiento de las ciencias, y que desvían y enturbian toda la mirada original a lo ente en su conjunto.

d) Traducción del segundo fragmento de la frase

De momento, todas estas deliberaciones sobre los significados fundamentales de las palabras aducidas y sobre su origen solo deben y pueden servir para hacer perceptible la diferencia entre las dos traducciones siguientes y contrapuestas de la frase griega: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

1. La traducción *habitual*: «pues las cosas se pagan unas a otras sanción y compensación por su infamia».

2. «pues ellos [los entes], considerando el desbarajuste, se conceden mutuamente ajustamiento y correspondencia».

Una traducción es siempre el resultado y el concentrado último de una interpretación. La traducción nunca es un mero intercambiar un idioma extranjero a cambio de la lengua materna, sino un *trans*poner, con la fuerza original del lenguaje propio, a la realidad de ese mundo que se anuncia en el idioma extranjero.

Una acreditación realmente contundente nuestra traducción solo la obtiene a partir de la interpretación que hemos realizado de la frase entera y de aquello que nos ha llegado transmitido inmediatamente de Anaximandro. Pero para ello se requiere examinar primero la frase entera.

Afirmábamos que el γάρ indica claramente que el fragmento de la frase que acabamos de comentar debe aportar la fundamentación de aquello que anteriormente se había fijado como perteneciente al ser. Si es así, entones lo que Anaximandro quiere decir es que el «de dónde» y el «hacia dónde» del manifestarse son lo mismo, *porque el propio manifestarse no es otra cosa que el conceder el ajustamiento y la correspondencia teniendo consideración hacia el desbarajuste. ¿Es eso una fundamentación?* De toda fundamentación exigimos que haga *evidente* aquello que se trata de fundamentar. Y un presupuesto de eso es que la fundamentación misma sea evidente, y concretamente de modo que con ella nos «quedemos tranquilos». ¿Pero es evidente esta fundamentación? Yo hubiera pensado que es cualquier cosa menos eso, pues ella repara en que el conceder sucede en consideración al desbarajuste, y alega eso. ¿A qué desbarajuste? No a uno cualquiera, sino *al* desbarajuste, al desbarajuste que, como es manifiesto, atañe a lo ente en su conjunto, pues aquí se trata únicamente de este. Lo ente en su conjunto: ¿el desbarajuste? Y *de nuevo experimentamos esto*: un intento de delimitar lo ente en aquello que es, de delimitarlo en su ser, nos conduce al borde de la nada y al abismo sin fondo. ¿Pues acaso no es un abismo lo que ahí hay y se abre cuando hemos de hacernos cargo de aquello que Anaximandro pronun-

ció: lo ente en su conjunto, y dicho más exactamente, su ser, es el desbarajuste?

Con *este panorama de la nada y de lo oscuro* llegamos *ahora al último fragmento* de la frase entera. | 7

C. EL TERCER FRAGMENTO DE LA SENTENCIA

§ 4. *Ser y tiempo*

a) Lo ente κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo como norma y medida

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, «según dicta el tiempo», «con arreglo a la medida y a la norma del tiempo». Este último fragmento de la frase entera sigue formando parte de la fundamentación: aquí se dice que el concederse mutuamente ajustamiento y correspondencia —lo cual es al fin y al cabo lo que caracteriza al manifestarse— sucede con arreglo a la medida y la norma del *tiempo*. La tarea conductora es decir *cómo es* lo ente en su conjunto en cuanto que lo ente, qué es el ser de lo ente. Con eso aparece ahora finalmente el tiempo, y se habla de τάξις τοῦ χρόνου.

Lo ente: (ser) manifestarse → el desbarajuste — tiempo.

Es superfluo volver a comentar que lo que se dijo antes también se puede aplicar a las palabras fundamentales que se están debatiendo ahora: χρόνος — τάξις. ¿O no existe aquí el riesgo de una malinterpretación? Así lo parece. Pues que las cosas y todos los procesos discurren en el tiempo, de modo que por eso el tiempo es el orden general (τάξις) de la secuencia de los puestos a los que corresponde cada uno de los sucesos, es algo que resulta evidente. Ciertamente: a nosotros, hombres de hoy, esto nos resulta habitual; y nosotros, hombres de hoy, enseguida nos disponemos a echar mano de ese testimonio de la filosofía según el cual, después de todo, Kant concibe el tiempo como una forma con la que se va ordenando la multiplicidad de la secuencia de los fenómenos, es decir, que el tiempo es la forma general del orden de sucesión de las cosas en cuanto que fenómenos. Esta caracterización de la esencia del tiempo no es en absoluto obvia: ella toma el tiempo meramente tal como este se ofrece a la investigación calculadora de la naturaleza, e inicialmente en la física, es decir, el tiempo se entiende aquí meramente en atención al transcurso de los procesos naturales en el sentido de su concatenación en términos de antecedente y consecuente, de causa y efecto.

Pero resulta que lo que vemos es esto: 1) Anaximandro no pregunta en absoluto por un ámbito determinado de lo ente en cuanto que naturaleza, sino que está tratando de lo ente en su conjunto; 2) no entiende lo ente en modo alguno ni en primer término como desarrollo en cuanto que resultado y caducidad causales, sino como procedencia («presentarse viniendo desde») y menguamiento, o como decíamos antes, como manifestarse. Cuando Anaximandro habla del tiempo, con toda certeza lo hace en el sentido de que el tiempo guarda relación con este manifestarse. ¿Pero qué significan entonces aquí tiempo y τάξις del tiempo? Jamás se ha planteado esta pregunta, justamente porque esta frase de Anaximandro suena tan evidente... para quienes no piensan. Al fin y al cabo —se aducirá— se está hablando de γένεσις y de φθορά, de surgimiento y de transcurso, y justamente en relación con ello se está hablando de tiempo. Y resulta que las cosas surgen, transcurren y caducan con el tiempo. El tiempo: justamente eso es lo efímero, lo temporal a diferencia de lo eterno. ¿Qué resulta más natural que el hecho de que, cuando Anaximandro habla de γένεσις y de φθορά, de surgimiento y de transcurso, tenga que pensar también en el tiempo? Pero γένεσις no significa «surgir», y φθορά no significa «transcurrir», sino llegar, manifestarse, y desvanecerse, retirarse de la manifestación. Y entonces a lo mejor resulta que el tiempo tampoco es esa cinta corredera a la que cada cosa está fijada ocupando su puesto, de modo que el tiempo aportara justamente el marco del orden de sucesión.

Pero en la sentencia no se trata de nada semejante, sino de lo ente en su conjunto y de que, considerando el desbarajuste, los entes se conceden ajustamiento y correspondencia. Es con ello con lo que se pone en relación el tiempo: el tiempo y el desbarajuste. Pero, al fin y al cabo, no sabemos en absoluto qué significa eso del desbarajuste de lo ente en su conjunto. Y de este modo, solo difícilmente podremos establecer qué significa aquí el tiempo y cómo hay que concebir su referencia a lo ente en su conjunto. Solo una cosa podría haberse vuelto clara: ir divulgando, como una tarea que enseguida está despachada, la noción actual de tiempo, la cual resulta encima sumamente confusa y sobre todo infundada, es un procedimiento que a nada conduce y que nos deja plantados completamente fuera del contenido de esta sentencia.

b) La comprensión de χρόνος retrocediendo hasta Sófocles

¿Cómo debemos comprender el χρόνος? No obstante, aquí se ofrece una vía de salida sencilla. Preguntemos no a Kant, sino a los filósofos griegos, qué es lo que piensan ellos sobre la esencia del tiempo. Sobre este tema Aristóteles escribió un gran tratado. Pero precisamente ese no nos sirve. Pues en este tratado se elabora justamente la concepción del tiempo en la que desde entonces se ha estado moviendo el pensamiento occidental, tanto en filosofía como en las ciencias y en todo el mundo comercial y la vida social cotidianos. Y de nuevo Platón nos dice muy poco. Y aunque fuera mucho: entre Platón y Anaximandro se extienden dos siglos, y no dos siglos cualesquiera, sino aquellos en los que la filosofía griega se transformó ya esencialmente. Vamos mucho más seguros si consultamos fuera de la filosofía si y cómo se pronunció la existencia griega acerca del tiempo. Esto no tenemos que exponerlo aquí. Solo un testimonio. Ciertamente, no un testimonio que hayamos encontrado y abordado arbitrariamente, sino uno que hemos escogido por buenos motivos. Está en Sófocles, *Áyax*, 646-647. Por qué se aduce aquí justamente ese pasaje, enseguida nos lo dirá él mismo: ἅπανθ᾽ ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος φύει τ᾽ ἄδηλα καὶ φανὲντα κρύπτεται[6]. El tiempo, poderoso e imprevisible, hace que aflore *todo* lo que no está manifiesto y esconde todo lo que está en la manifestación. El tiempo lo tiene todo en su poder: hace que aflore lo que no está manifiesto, y lo que está en la manifestación lo esconde (lo hace desaparecer).

Según esto, el tiempo guarda la conexión más estrecha con todo lo que se manifiesta, con todo lo que ha surgido como manifiesto y está presente. Pero —tal como nos resultó antes— del manifestarse forma parte, como un modo propio suyo, el desaparecer. Lo que desaparece *se retira*, | se vuelve no manifiesto. Es decir, 8
todo lo no manifiesto es o bien aquello que todavía sigue desaparecido o bien aquello que ha vuelto a desaparecer. Pero manifestarse, en este sentido tan amplio, es el carácter que Anaximandro atribuye a lo ente en cuanto que ente: caracteriza su ser. Y resulta que en Sófocles se dice que con *este* ser de lo ente guarda relación el tiempo. Y concretamente es una relación esencial, por cuanto que el manifestarse y el desaparecer suceden justamente *por obra del tiempo*. Entendiendo bien que no es solo que este manifestarse transcurra «en el tiempo»: no es en absoluto de eso de lo que se

6. [*Ibid.*].

está hablando; sino que es el tiempo el que hace que suceda el desaparecer. Es *del tiempo* de lo que se dice: κρύπτεται, que oculta lo que previamente estaba en lo manifiesto al haber aparecido. Del mismo modo, es el tiempo el que hace que aparezca lo no manifiesto, lo escondido. Para decir eso, Sófocles utiliza una expresión sumamente digna de consideración: χρόνος — φύει. φύειν significa «hacer crecer». φύσις significa «crecimiento», lo crecido y lo creciente, la «naturaleza».

c) El ser y el tiempo como φύσις

Hoy, y desde hace mucho tiempo, esta palabra la empleamos en un sentido doble: 1) naturaleza a diferencia por ejemplo de historia o de arte, y con ello nos referimos a un ámbito determinado de lo ente que las ciencias naturales constituyen en objeto de su investigación; 2) naturaleza en un sentido esencialmente más amplio: hablamos de y preguntamos por la naturaleza de un proceso histórico, por la naturaleza de la obra de arte, y en general por la *naturaleza* de un asunto; naturaleza viene a ser lo mismo que la esencia y el carácter de un asunto, aquello que un ente es, el *«qué se es»* y el *«cómo se es»*. Pero resulta que en las épocas tempranas de la filosofía griega el término griego φύσις no significa ni lo uno ni lo otro, sino que, en un sentido completamente general, significa el existir e imperar de lo ente: su ser. Cuando al comienzo de la filosofía griega los filósofos preguntan por la *physis*, no están preguntando por la «naturaleza», como si fueran investigadores de la naturaleza, sino que están preguntando por lo ente, cuyo ser es φύσις, φύειν.

¿Pero no hemos estado recalcando continuamente hasta ahora que para los griegos el ser de lo ente viene a significar lo mismo que manifestarse, mantenerse en el estar manifiesto, o retirarse de ahí y desaparecer? Ciertamente, y que este ser se designe como φύειν y φύσις no contradice eso en lo más mínimo. Al contrario: eso meramente implica una confirmación totalmente decisiva de nuestra interpretación anterior de la γένεσις y de φθορά, suponiendo que realmente hayamos comprendido la φύσις en un sentido griego, sin pretender percibir en ella nociones modernas que nosotros mismos hemos introducido, concretamente aquellas según las cuales consideramos que lo esencial en el proceso natural, y por tanto también en el crecimiento, es la sucesión causal de estados y propiedades. Haciendo eso, pasamos por alto aquel momento esencial que los griegos entendían conjuntamente cuando hablaban de φύσις y de φύειν: crecer, resultar... justamente de la

tierra, y por tanto *aflorar*, desplegarse, mostrar abiertamente, mostrarse, manifestarse.

χρόνος φύει: el tiempo hace que lo oculto aflore. Hace manifestarse. *φύειν es el concepto contrario a κρύπτεσθαι*, «ocultar». (Desde aquí entendemos la sentencia de Heráclito (D 123): ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: lo ente tiene en sí la tendencia a ocultarse. Eso solo es posible si lo ente en cuanto ente es al mismo tiempo un *manifestarse*: solo lo que se manifiesta y puede manifestarse y mostrarse puede también esconderse).

¿Qué obtenemos del pasaje de Sófocles para la caracterización del tiempo? El tiempo guarda relación con todo lo ente, y concretamente con su ser: *la función del tiempo y su esencia consiste en hacer que lo ente se manifieste y desaparezca*. (Cf. la conexión entre tiempo y sol, luz y oscuridad). A cada uno de los entes le adjudica su ser, su manifestarse y su menguar. El tiempo presenta (presente), retira (pasado) y reserva (futuro). Frente a eso, cf. el vaciamiento y la inhabilitación de la esencia del tiempo convirtiéndolo en una forma de cálculo de la enumerabilidad. El *tiempo*, *que aquí es lo que adjudica el ser*, da en cada caso la «tasa»: τάσσω significa «asignar un puesto indicándolo». El tiempo es lo *asignante e indicativo* en general, y τάξις es el ser que un ente tiene. El tiempo es dar la medida y la norma del ser. De ahí nuestra traducción: «con arreglo a la medida y a la norma del tiempo». No se trata del orden y la secuencia de sucesión ni de su fijación y cómputo numéricos.

Por eso Sófocles también lo llama ἀναρίθμητος, es decir, teniendo en cuenta todo el contexto, no simple ni únicamente: no enumerable, como si se quisiera decir que cuando pretendemos contarlo y medirlo nunca llegamos hasta el final. No se trata en absoluto de contar ni de medir. Sino que lo que se quiere decir es que el tiempo es incalculable e incomputable, y por tanto imprevisible. Siendo aquello que trae y retira lo ente, frente a él *fracasa en este sentido todo calcular y planificar humanos*. El tiempo es μακρός: no largo en el sentido de una mera duración inacabable, sino amplio, ampliamente abarcante, poderoso por cuanto que tiene en su abarcante poder a todo ente en su ser.

Esto puede bastar de momento para aclarar la palabra χρόνος: τάξις χρόνου.

Con ello ha quedado comentada también por completo en todos sus fragmentos la sentencia de Anaximandro. Hemos aclarado las palabras sueltas y los sintagmas aislados. Repetimos: «Pero según el forzamiento (la coerción), el menguamiento resulta (sucede) también en dirección hacia ahí de donde los entes tienen la procedencia. Pues, teniendo consideración hacia el desbarajuste y

siguiendo las indicaciones del tiempo, manteniéndose unidos (los entes) se ceden mutuamente el ajustamiento y la correspondencia, y *haciéndose unos a otros* se dan la correspondencia». *¿Pero tendremos la desfachatez de decir que entendemos esta sentencia?* Todo lo contrario: lo que inicialmente parecía ser un comentario bastante ingenuo de tono poético y moral acerca del curso habitual de las cosas, ahora nos agobia como una sentencia de principio a fin oscura sobre *el ser de lo ente en su conjunto* (ser y tiempo). ¿Se pue-
9 de iluminar esta oscuridad? |

Capítulo II

EL SEGUNDO PASO

§ 5. *El contenido unitario de la sentencia a partir de su centro interior*

a) El poder esencial del ser como desbarajuste

En cualquier caso, tenemos que *intentarlo antes* de apartar a un lado la frase por considerarla *incomprensible*. Eso sería algo tan arbitrario como el procedimiento, ciertamente aún más funesto, que degrada la frase a un efusivo lirismo primitivo de tono poético y moral. Por eso, yendo más allá de la aclaración de los elementos aislados de la frase, procedemos ahora a captar el *contenido unitario* de la sentencia a partir de su *centro interior*. Para ello, primero debemos compendiar una vez más lo anterior.

La sentencia habla de lo ente en su conjunto, de cómo es, de cómo es lo ente (su ser), de qué sucede con el ser (*cómo campa el ser*): es decir, habla del ser de lo ente. Concretamente, en el primer fragmento se da una primera indicación de los caracteres del ser que dice: el «de dónde» y el «hacia dónde» del manifestarse son lo mismo. En el segundo fragmento queda dicho por qué el ser tiene este carácter, por qué el «hacia dónde» del desaparecer es lo mismo que el «de dónde» de la procedencia: porque lo ente tiene que concederse mutuamente ajustamiento y correspondencia, y esto teniendo consideración hacia el desbarajuste. En el tercer fragmento se dice que las indicaciones para este conceder, es decir, para tener consideración hacia el desbarajuste, las da el tiempo. El tiempo adjudica el ser a cada ente. Tener consideración hacia el desbarajuste con arreglo al poder del tiempo: ese es *el poder esencial del ser*.

Una estructura tan transparente de la frase... y sin embargo en el fondo nos resulta inaccesible, chocante. Si no queda otro remedio, podemos dejarnos bien claro que en lo ente hay un alternativo

venir y marcharse. Pero que este cederse mutuamente paso haya de tener el carácter de un conceder ajustamiento y correspondencia, y que para colmo en eso consista tener consideración hacia el desbarajuste, es algo que nos chirría. Por tanto, el pasaje que en realidad nos chirría es este: *que lo ente persevera en el desbarajuste*, que en cuanto que ente sea, en su ser, el desbarajuste. Pero precisamente este pasaje constituye el *centro* del conjunto, pues, al fin y al cabo, es desde aquí desde donde se determina todo el carácter del ser de lo ente. En este desbarajuste se funda el modo como lo ente es. Si pretendemos adentrarnos en el contenido, es aquí donde tenemos que aportar claridad.

b) El desbarajuste. Día y noche como el fenómeno fundamental

¿En qué consiste el desbarajuste? ¿En qué medida lo hay? Estas dos preguntas son una. La aseveración más íntima de la sentencia dice: el ser de lo ente persevera en el desbarajuste. Habremos de preguntar: ¿cómo se concibió el ser de lo ente en la interpretación anterior? Con una aclaración progresiva, ¿se puede acabar deduciendo de ahí en qué medida hay desbarajuste y por qué lo hay?

El único carácter fundamental de lo ente que hemos mencionado hasta aquí es el manifestarse, junto con ese modo suyo tan propio que es el desaparecer (γένεσις — φθορά). Hemos remitido al día y la noche, al nacimiento y la muerte, etc. Esta indicación servía en un primer momento como ilustración de lo que habíamos dicho. Pero sería un funesto malentendido si el día y la noche, el nacimiento y la muerte, quisiéramos tomarlos solo como casos especiales y ejemplos del manifestarse. Con una concepción así nos hemos salido ya de la manera griega de entender el manifestarse, o acaso jamás nos hayamos aproximado a ella. Seguimos siendo víctimas del pensamiento moderno. Pues, para los griegos, *día y noche* no son fenómenos cualesquiera entre otros, sino que en ellos (en el día y la noche) se revela el manifestarse *original*. Y eso no solo porque el día y la noche lo abarcan todo, sino que el día y la noche son el *fenómeno fundamental* en un sentido real, porque constituyen el fundamento de todo otro manifestarse. Ellos hacen surgir todo manifestarse. Pues, mostrándose el día, se manifiesta la luz: la claridad. Y justamente esta luz que se manifiesta es lo único que hace que se manifiesten todos los demás entes: el mar y la tierra, el bosque y la montaña, el hombre y el animal, la casa y el patio. Al menguar el día, cediendo paso a la noche, en cierta manera vuelve a llevarse consigo lo que se manifiesta, dejando el gobierno en manos de la noche, que todo lo ocul-

ta. Al resplandor del día y la luz se manifiesta lo ente. La luz, el sol, aquello que hace manifestarse y que lo ente comparezca en el ser: eso es el tiempo. Nosotros no hemos avanzado ni un paso. Al contrario: la luz artificial, en lo esencial, no va más allá del poder de la luz. Como mucho, solo ha servido para que, por su causa, desconozcamos esto y olvidemos la vinculación original con ello.

c) El desbarajuste: perseverar en el estar contorneado frente a la falta de contorno. El ajustamiento: regreso a la falta de contorno

¿Y qué significa esto ahora? Todo ente se activa y se produce, se pone de relieve y se destaca frente a otros. Manifestarse no es solo proceder viniendo de algún sitio, sino que proceder es *entrar en el contorno* y en sus límites. Producido y sacado afuera y estando fuera al haber sido contorneado, lo ente *«es», sale a la luz.* El contorno no es un marco indiferente, sino *la fuerza que dispone y mantiene congregado* y el peso interior de las cosas. De este modo, iluminando lo que se manifiesta en cuanto que se manifiesta, se nos ha impuesto un nuevo carácter esencial del ser de lo ente. Diciéndolo más exactamente, el manifestarse en cuanto que aparecer se nos ha definido con mayor precisión como un ingresar en el estar contorneado. Manifestarse, aparecer: *aflorar ingresando en el estar contorneado.* Experimentar lo ente como lo que se manifiesta en este ser es la experiencia primordial de los griegos.

¿Pero de qué nos sirve esta versión más nítida y más plena de la esencia de la manifestación? Debe aproximarnos a la comprensión del ser de lo ente. Y a su vez, esto ha de suceder para comprender, a partir del ser entendido de esta manera, en qué medida este ser persevera en el desbarajuste y en qué consiste el desbarajuste de lo ente. Si el desbarajuste no es algo que va prendido del ente, y encima como una especie de mala propiedad o como una secuela arrastrada, sino que —como en el fondo viene a decir Anaximandro— forma parte de la esencia de lo ente en cuanto que ente, entonces, justamente una urgente iluminación lo bastante amplia de la esencia del ser tiene que instruir | acerca de hasta qué punto aquí, en lo 10
ente, en cuanto que es, reina el desbarajuste.

Lo que se manifiesta, lo que está en el estar manifiesto, ***en cuanto tal está desencajado y fuera de quicio.*** ¿Qué puede significar eso ahora, a partir de esta aclaración del manifestar que hemos seguido desarrollando? Tratamos de ponérnoslo en claro partiendo del contexto de la sentencia, por así decirlo, en una especie de libre construcción.

Manifestar significa aflorar ingresando en el contorno. Este «ingresar en» ha de ser un salir del encajamiento, un desencajarse. ¿De dónde se sale aquello que luego entra en el contorno? Se sale de la falta de contorno. Lo que se mantiene en el estar manifiesto, persevera en el contorno frente a la falta de contorno. El desbarajuste sería entonces perseverar en el estar contorneado.

Y mirándolo así, ¿qué significa entonces *desaparecer*? ¡Sigamos quedándonos en la experiencia fundamental griega! Cuando el día cede paso a la noche y la oscuridad se tiende sobre las cosas, entonces los contornos desaparecen y los colores que resaltan, los límites de las cosas, se difuminan, se pierden, las cosas pierden su peso y, con ello, el ente singular, todo se oculta en ese vacío (χάος) de la oscuridad que se abre. Por tanto, desaparecer es retirarse del estar contorneado hacia la ausencia de contorno. Manifestándose así es como lo que se manifiesta va cejando de perseverar en su contorno, cede y se aleja de él. Al cejar de eso, tiene consideración hacia el desbarajuste renunciando al estar contorneado.

El menguamiento se pliega a la ausencia de contorno. Plegándose así, la testimonia (concede el ajustamiento). El *desbarajuste* sería entonces un *perseverar en el estar contorneado frente a la ausencia de contorno. Y el encajamiento sería el regreso a la falta de contorno.*

En ambos, tanto en el desbarajuste como en el ajustamiento, aparece la falta de contorno. Es ella la que dispone y depara que lo que se manifiesta sea, en cuanto tal, un desbarajuste. Y es ella la que dispone sobre lo que el encajamiento es y sobre el hecho de que lo haya: abandonar el estar contorneado. La falta de contorno, no haber sido arrancado de lo que rodea, es decir, *la falta de límite*, sería entonces lo que, deparando, dispone sobre el desbarajuste y el ajustamiento, es decir, sobre su enfrentamiento y su amoldamiento. Pero ceder paso uno frente a otro es el manifestarse, es decir, el ser. En todo manifestarse (como procedencia y como menguamiento), lo primero y lo último que aparece es la falta de contorno y de límite: es ella la que tiene prioridad y superioridad jerárquica. Lo ilimitado es *lo que dispone* sobre el ajustamiento y el desbarajuste, es decir, *sobre el ser de lo ente*[1].

De este modo, a partir de la esencia del manifestarse como un aflorar ingresando en el contorno nos hemos puesto en claro en qué puede consistir el desbarajuste y qué puede significar el ajustamiento.

1. Lo que hace que el ser campe. El ser, y solo él, es lo que campa.

Capítulo III

LA OTRA SENTENCIA

§ 6. *La señoreante salida de lo ente como el poder capacitador del manifestarse*

a) El ἀρχὴ τῶν ὄντων

Pero el desbarajuste no solo puede llamarse así (perseverar en el contorno frente a la falta de contorno), y el ajustamiento no solo puede llamarse así, sino que, en la sentencia de Anaximandro, ἀδικία y δίκη *tienen que* significar eso, si es que, como se ha mostrado, la falta de contorno y de límite ha de disponer sobre ellos. Pero es así. Pues Anaximandro dice —y esta es la segunda frase que se nos ha conservado transmitida—: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Para lo ente, y precisamente en cuanto que tal, es decir, en atención al ser, la salida, el punto de partida, es lo ilimitado.

Antes de poner esta segunda sentencia en una unidad interna con la primera dentro de una exposición compilatoria, debe ser aclarada brevemente, igual que hicimos con la primera.

1. τὰ ὄντα. En primer lugar, otra vez salta a la vista que también aquí se está hablando de *lo* ente en su conjunto. Es decir, no de este ni de aquel ente, tampoco de algún ámbito privilegiado de entre otros, sino de lo ente en cuanto tal, pues se está hablando de:

2. ἀρχή, ἄρχειν: anteceder. ἀρχή: lo que antecede a todo, de donde parte todo lo demás. Aquí se trata del *comienzo del ser*, del comienzo del manifestarse, del comienzo del ingreso en el contorno, de lo que ahí antecede manifestándose, de lo que *previamente aparece* ahí. Eso es justamente lo carente de contorno, lo cual, al manifestarse, entra en el contorno; y ahí, aunque vinculado, persevera, forzando primero el afloramiento del estar contorneado y luego la marcha atrás hacia el abandono del contorneamiento.

El ἀρχή de entrada no es un ente, es decir, no es una salida en el sentido de aquello con lo que algo comienza, un punto de partida que luego, en la prosecución, es abandonado como algo indiferente y que se deja de lado; sino que en el empleo filosófico de la palabra ἀρχή, al mismo tiempo, tenemos que escuchar discerniéndolo este otro significado que igualmente tiene: antecedencia como *señorío*, *dominio* y *gobierno* («mon-arquía»), salida para lo ente en cuanto tal, es decir, para su ser, y dominio sobre él. Un «término» es justo lo que ἀρχή no es aquí. Pero incluso en Aristóteles, en quien la palabra ya se ha acabado de afianzar terminológi-
11 camente, | incluso en él sigue resonando el significado fundamental de lo *señorial* y *dominante*: cf. Met. Λ, XII, fin[1]. Todo el tratado del ἀρχὴ τῆς οὐσίας concluye con un verso de la *Ilíada* de Homero, B, 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω[2]: «no es bueno el señorío sobre muchas cosas, sé señor y gobernante de una sola». Después de todo lo dicho, apenas será necesario recalcar que hay que mantener apartado el significado tardío de «causa», en el sentido de «cosa primigenia»: no solo porque este significado no se configuró hasta más tarde, sino porque en el contexto de la pregunta de Anaximandro carece de todo sentido.

El ἀρχή, en el sentido de *salida señoreante* o *señoreante punto de partida*, sigue justamente presente en todo: es lo primero y lo último que viene a aparecer en todo manifestarse y en todo desaparecer.

b) τὸ ἄπειρον como el poder capacitador del manifestarse

Este ἀρχὴ τῶν ὄντων — τῶν ὄντων, y precisamente en cuanto tal, es decir, en atención a su ser (concretamente, entre otras cosas, en atención a lo que es y al hecho de que sea), es τὸ ἄπειρον. πέρας es «límite», pero no tanto en el sentido meramente negativo de aquello con lo cual y donde algo cesa y ya no puede seguir, aquello donde falla, sino en el sentido de aquello que perfila a algo, el contorno y el trazado interno de algo, aquello que da a cada una de las cosas que se manifiestan, es decir, a cada ente, su *especificidad* y su *seguridad* unitarias, su *contención* y su *postura*.

περαίνω significa llevar algo hasta su límite, es decir, producir y engendrar algo sacándolo hasta su contorno: hacer que se manifieste.

1. [*Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Lipisiae in aedibus, B. G. Teubneri, 1886].

2. [*Homeri Ilias*. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I, Teubner, Leipzig, 1896].

Sobre la base de πέρας se desarrolló el significado conceptual de τέλος: el final definido, en el sentido que hemos comentado. Más tarde, y por diversos motivos, este concepto fundamental de la filosofía griega se malinterpretó y se lo falseó reconvirtiéndolo en el significado de objetivo y finalidad. Teleología, persecución de objetivos, que todo ente tenga su τέλος, *en griego* se dice así: todo *ente, en cuanto que ente, está en el contorneamiento*. Más tarde, esta frase pasó a significar que cada cosa tiene su objetivo y su finalidad y su doble sentido oculto. Esta tesis quizá encaje en el relato bíblico de la creación y en la dogmática cristiana, pero no dentro de los enunciados fundamentales de la filosofía antigua acerca de lo ente.

¿Pero qué significa entonces τὸ ἄ-πειρον, lo carente de límites y de contorno? Gramaticalmente es un término privativo: α- expresa el «sin». Aquello que *no* tiene límite. Sin embargo, *no tener*, que habitualmente significa una *carencia*, aquí no es en modo alguno un no tener en el sentido de carecer por defecto, sino no tener en el sentido de desdeñar y rechazar a causa de una sobreexcedencia, de una supremacía sobre toda hechura, sobre todo lo que está encerrado en un contorno. τὸ ἄπειρον: aquello *que dispone sobre lo ente en cuanto tal*; aquello que en calidad de disposición deparadora constituye el ser; aquello que hace que todo lo que se manifiesta, al entrar en el contorno, pase a ser un desbarajuste y un desencajamiento, pero sin soltarlo, sino para recogerlo y hacer que desaparezca volviéndolo a encajar.

En que lo ente sea y en la medida en que es: en eso es en lo que consiste el desbarajuste, *porque lo que se manifiesta tiene que abandonar la carencia de límites y perseverar en el contorno*. Con el término «*desbarajuste*» no solo se implica la contravención del ajustamiento, el estar sin encajamiento, sino que al mismo tiempo sigue siendo un «ajustamiento» en el sentido de que para el ser significa el plegamiento ineludible[3]. (Volvamos brevemente a la primera sentencia).

Lo ente, en la medida en que es, queda bajo la coerción del ser. τὸ χρεών: el desbarajuste dispone sobre él desde el ἀρχή, la deparación que dispone. Y ahora ya entendemos mejor qué es lo que significa eso de que para los que se manifiestan el «*de dónde*» y el «*hacia dónde*»[4] son lo mismo, que la procedencia es de lo ilimitado y que hacia ahí se encamina su menguamiento. En el manifestarse

3. Insuficiente: no el *contorno* en cuanto tal, sino que *dura* sin *evadirse*, que la despedida se obstina en la duración [As[1]].

4. ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα. ¿Pero por qué no ἐξ οὗ – εἰς τοῦτο? Porque τὸ ἄπειρον, *constituyendo la supremacia de la sobreexcedencia* sobre lo que se manifiesta y desaparece, *lo despide y lo vuelve a retomar*, cf. más arriba p. 4 b), pero *no* en el sentido de un vacío, que de alguna manera estuviera presente, de lo completamente indeterminado.

en cuanto tal sucede la constante reconfirmación y acreditación de lo ilimitado. En todo manifestarse y menguar, esto ilimitado tiene la antecedencia para aparecer, es él quien dispone, quien tiene el *poder capacitador*.

Lo que se manifestaba, al desaparecer, devuelve el encajamiento a lo que se había desbarajustado. Esta devolución sucede de modo que los entes particulares se corresponden unos con otros. Y se corresponden unos con otros intercalándose y encajándose en la correspondencia, la cual ha quedado conjuntamente puesta por ese perfilamiento, por ese contorno de las situaciones que algo que se manifiesta traza en relación con el resto de lo que se manifiesta. El ἀλλήλοις hay que referirlo en un sentido enfatizado a la τίσις, y significa que lo que se manifiesta no es que luego desaparezca de alguna manera y en algún momento con la salvedad de que al desbarajuste se le devuelve el encajamiento, sino καὶ τίσιν ἀλλήλοις, concretamente de modo que *se cumple con* la correspondencia respectiva de día y noche, nacimiento y muerte, fama e ignominia: «plegándose mutuamente a la correspondencia».

No es que —como se traduce erróneamente, es decir, como se entiende erróneamente— las cosas se paguen mutuamente una compensación y una sanción (ningún ente particular puede exigir que otro le dé encajamiento), sino que, puesto que de todas formas hay que pagar, entonces el encajamiento queda testimoniado ante la supremacía del ἄπειρον, pero de modo que este *ceder uno frente a otro se pliega a esa correspondencia* mutua en la que los entes se encuentran en función de cuál sea su modo.

Con esto, la primera sentencia ha quedado aclarada de nuevo y más minuciosamente en su contexto, con excepción del último fragmento, la τάξις τοῦ χρόνου. Aquí, en un primer momento, hay que callar, pero no sin tener presente lo irrecusable de que, de aquello que capacita a lo ente en su ser, forma parte *el comparecimiento y el poder del tiempo*, pero justamente no la *eternidad*, que por lo demás se suele asociar con la *infinitud*. Pero ἄπειρον no significa in-finitud, al menos mientras no permitamos que en esta obra se infiltre algún tipo de noción cristiana posterior.

Ahora y en adelante hemos *llevado* ambas sentencias a su ***unidad interior***. Una ilumina la otra. La segunda da información sobre el desbarajuste y el ajustamiento. La primera permite ver el carácter de ἀρχή que tiene el ἄπειρον. En su unidad, ambas testimonian que de lo que se trata es de decir qué es lo ente en cuanto que ente que es. Ser ya no es solo «manifestarse». La esencia del ser es τὸ ἄπειρον como poder capacitador del manifestarse y del menguar,
12 es decir, como disposición deparadora del desbarajuste. |

c) τὸ ἄπειρον o la diferencia entre el ser y lo ente

Desde ahora, ambas sentencias han sido llevadas a su unidad interior. Una ilumina la otra. Solo a partir de la segunda, que es más breve, comprendemos la parte central de la primera: qué significan desbarajuste y ajustamiento, desencajamiento y encajamiento. Y ahora vemos cómo, en efecto, con el γάρ se ha introducido una fundamentación no solo de que el ser es en general manifestarse y desaparecer, sino de que el «de dónde» y el «hacia dónde» tienen que ser lo mismo.

Y a la inversa, solo a partir de la primera frase que hemos comentado entendemos para qué el ἄπειρον ἀρχή es τῶν ὄντων, concretamente en el modo como ellos son, en atención a su ser. Y con ello, al mismo tiempo, entendemos cómo impera en calidad de tal salida señoreante: el desbarajuste dispone y el ajustamiento depara [el desbarajuste «dispone de» y el ajustamiento «dispone sobre»].

Solo a partir de la unidad interna de ambas sentencias nos damos cuenta ahora de lo que en ellas se dice sobre el ser de lo ente. Ahora ya no podemos seguir quedándonos en aquella caracterización introductoria según la cual ser es manifestarse. Eso es acertado, pero insuficiente: el carácter del ser hay que entenderlo a partir del ἄπειρον. Ser es desbarajuste, el ser está en la deparación y en la disposición: *en el ser en cuanto tal se atestigua el poder capacitador del manifestarse y del desaparecer.*

No hace ninguna falta meterse en esa cuestión controvertida que desde hace tiempo ocupa a los eruditos acerca de cómo hay que imaginarse el ἄπειρον de Anaximandro, si cuantitativa o cualitativamente.

Esa discusión presupone que el ἄπειρον, y lo que Anaximandro designa como tal, es un ente, algo que está también dado y de lo que cabe exigir que uno se lo pueda imaginar figurativamente de algún modo.

De esta manera, bajo el presupuesto de que aquí se está hablando de química, se dice que el ἄπειρον es un elemento básico propagado por un espacio infinito, o que es este espacio ilimitado mismo. En tal caso, hay que tragar con la réplica de que justamente entonces el ἄπειρον queda delimitado frente a todo lo inmaterial e inextenso y que no es eso, sino que más bien se restringe a un ámbito determinado de lo ente, siendo por tanto incapaz de aportar el *principio más universal* de lo ente. Así que conviene imaginarse el ἄπειρον como lo cualitativamente ilimitado. Todas estas respuestas son igual de absurdas, porque responden a una pregunta que es por sí misma

imposible, y porque en lo fundamental yerran con la auténtica intención de las sentencias. Se ha de decir algo acerca del *ser*, y *no acerca de lo ente*. Por eso, la pregunta: ¿qué tipo de ente es el ser?, formulada así de esta manera, es un disparate.

Y si ahora preguntamos —ciertamente también de forma inapropiada— cuál es entonces el resultado que encierran en realidad estas sentencias, entonces es este: *que lo ente es con base en el ser, pero que el ser mismo no es un ente. Ser y ente son distintos*, y esta diferencia es la *más original* que en general puede aparecer[5]. Así que el resultado es este: el ser no es lo ente. Una notificación desalentadora. Desalentadora, puede ser, pero entonces queda la pregunta de si tales sentencias acerca del ser están llamadas a proporcionarnos un consuelo. Pero si ya no consuelo, sí al menos una visión clara y fundamentada. ¿Dónde queda esta?

5. Cf. el manuscrito sobre el carácter de *esta* distinción como la distinción que *campa originalmente*, sobre esta distinción y esta hendidura que se abre entre ambos. [En *Zum Ereignis-Denken* (GA 73)].

Segunda Parte

CONSIDERACIÓN INTERMEDIA

§ 7. *Los cuatro reparos hacia la interpretación*

a) La sentencia resulta demasiado remota, anticuada, imprecisa, insuficiente e irreal

Manifestación, desbarajuste, tiempo, ilimitación: ¿no estamos tambaleándonos sin asideros entre palabras vacías? ¿Con qué *pretensión* se nos presentan tales sentencias? ¿Cómo pretenden acreditar su *verdad*? ¿Por qué vía se las ha obtenido? ¿No son meros golpes de autoridad, ocurrencias de un arbitrio inaprehensible, pero no una «ciencia rigurosa»? Pero incluso al margen de lo que ellas puedan ser, si ciencia o filosofía o poesía o alguna otra cosa para la que no tenemos un nombre: lo expresado *no nos resulta accesible*, no sentimos ninguna cercanía, *nada de eso nos incumbe.*

Si a esto le sumamos encima lo que ya tuvimos que confesar al comienzo, que es poco lo que se nos ha transmitido y que eso poco es incompleto (cf. más adelante p. 31), ¿no se nos vuelve entonces *sumamente cuestionable* todo nuestro propósito de ir en busca del comienzo de la filosofía occidental? En efecto. Y por eso es hora de formular sin miramientos *aquellos reparos* a los que está expuesto lo que nos proponemos. Estos reparos los resumimos en cuatro: | 12a

1. *Entre nosotros* y aquel *comienzo* de la filosofía occidental se extiende un período de tiempo de dos milenios y medio. Desde entonces, la situación del mundo y el hombre han cambiado a fondo. Aquella época temprana es tan remota que nos tiene que resultar inaccesible. Después de todo, dos milenios y medio no se pueden salvar de un salto simplemente convocando este tipo de clases.

2. Pero incluso aunque fuera posible que, gracias a otras fuentes, lográramos salvar más o menos esta brecha, ¿para qué hacer entonces semejante esfuerzo? ¿Solo para acabar constatando que

la filosofía *entre tanto ha llegado mucho más lejos*? ¿Qué se supone que tenemos que hacer entonces con *estas cosas y con estas sentencias que desde hace tanto tiempo han sido sobrepasadas*? Y encima nosotros, hombres de hoy, a los que ni siquiera lo más nuevo puede resultar lo bastante «novedoso». ¿Cómo podríamos criticar algo más mordazmente y rechazarlo más tajantemente que objetándole que se ha vuelto obsoleto?

3. E incluso aunque se pudiera conceder que esto obsoleto ha entrado pese a todo en lo posterior y ha determinado los progresos, pudiendo por tanto reivindicar también para sí una relevancia,
12b | esta relevancia se desvanece tan pronto como tenemos en cuenta cuán imprecisas y excesivamente insuficientes se muestran estas frases y doctrinas, por ejemplo frente a la vitalidad interior de los diálogos de Platón, o incluso frente al acabamiento, el carácter unitario y la riqueza de los tratados de Aristóteles, o sobre todo frente a la amplitud y riqueza de facetas de las obras de Kant o de Hegel. Nosotros, que «conocemos» todo eso, nos resistimos a estas verdades (excesivamente) «primitivas», *simples e insípidas*. Sentimos casi como una ofensa que alguien crea que somos capaces de tomarnos en serio estos intentos tan excesivamente toscos que se hicieron al comienzo: nosotros, a quienes la verdad no nos puede resultar lo bastante *enmarañada y excitante* como para que la consideremos en general una verdad.

4. Pero incluso aunque concedamos todo esto, lo simple y tosco de estas frases no debe detenernos a la hora de pensar a fondo su contenido. ¿No representa esto al cabo un *mero entretenimiento erudito* que nos reclama llevándonos por todas las posibles artes de la interpretación, que con unas nociones hasta ahora desconocidas quizá nos encandila por un momento, pero quedándose todo en mero mundo de apariencias y de sombras, de modo que no damos con nada que pueda conmovernos a nosotros, «hombres de hoy», ni mucho menos deslumbrarnos persistente y definitivamente, sino que solo damos con algo *irreal, pergeñado de forma literaria y filológica*, y que por eso no ejerce ningún poder coercitivo sobre nosotros?

Esto es una contundente serie de reparos de peso: período insalvable de tiempo, anticuado, impreciso e insuficiente, irreal (vaporoso y etéreo). Nuestro propósito queda expuesto a tales reparos justamente cuando pretende ser algo distinto que un informe extravagante, que llega demasiado tarde y que en el fondo resulta irrelevante, acerca una época de la historia humana que se desvaneció hace ya tiempo. ¿*Se pueden invalidar estos reparos*, por ejemplo refutándolos con contraargumentos?

¿Pero podemos esperar que con una refutación de reparos regrese el tiempo desvanecido y se haga nuevo y rico y real? Al fin y al cabo, jamás realidad alguna surgió mediante una refutación de falsas opiniones. Cf. más adelante.

b) Los presupuestos de los reparos se basan en un autoengaño

Arremeter contra estos reparos seguirá siendo una empresa estéril mientras no recelemos siquiera del contenido y el carácter de *los presupuestos* desde los que han surgido y de los que se nutren tales reparos. ¿Qué es lo que habla desde estos reparos? Resulta que nosotros mismos, y justamente por eso ellos tienen semejante apremio y semejante evidencia. Así que *nosotros*. Nosotros: ¿cómo nos estamos comportando cuando decimos: período insalvable de tiempo, anticuado, impreciso e insuficiente, irreal (vaporoso y etéreo)? Cuando sacamos estos reparos, hacemos como si estuviéramos indiscutiblemente dispuestos a prestar oídos al comienzo de la filosofía occidental. Hacemos como si estuviéramos no solo dispuestos, sino por supuesto también preparados, a que se nos diga algo. Hacemos como si siguiéramos estando férvidos de decidir si este comienzo tiene o no algo que decirnos. Fingimos eso, e incluso nos parece que eso es un empeño noble, y nos preciamos de la precaución crítica con la que abordamos semejante empresa de ir en busca del comienzo. Fingimos eso. ¿Pero y si al hacerlo nos estuviéramos moviendo en un autoengaño? ¿Un autoengaño que incluso tiene interés en pretextar dichos reparos? ¿Quizá bienintencionadamente, pero no por ello en menor medida *un enorme autoengaño* que pretexta aquellos reparos? ¿Que los pretexta para *protegerse a sí mismo de quedar jamás expuesto realmente a aquella época temprana*? Y sin embargo es un autoengaño.

c) En qué consiste el autoengaño

¿Y en qué consiste aquel autoengaño del que estamos afectados desde hace mucho tiempo? En que el hombre se persuade de que lo antiguo es lo anticuado, y de que lo anticuado es lo pretérito, y de que lo pretérito es lo que ya no es y lo que ya no existe, como si aquello que no es fuera algo nulo. ¿Qué es más plausible que esta réplica de que lo antiguo es lo anticuado, y qué es más fácil de sacudirse de encima que lo anticuado, puesto que, al fin y al cabo, por ser lo pretérito transcurre por sí mismo?

Pero este autoengaño, ¿aparece por casualidad? Y si no es así, ¿a qué se debe que se haya difundido tanto? Surge de un *prejuicio* firmemente asentado acerca del hombre y de su relación con la historia: el prejuicio de que la relación del hombre con la historia consiste y se basa en *conocimientos históricos*. Nos consideramos sin más facultados y juiciosos para dictaminar qué es lo que *la historia, y sobre todo el pasado*, puede y debe significar *para nosotros*.

Aquellos cuatro reparos surgen de un prejuicio. Este prejuicio está hoy especialmente bien preservado, ya que no se ve amenazado en lo más mínimo, sino que en todo caso aún se lo fomenta cada vez más. ¿Pues qué otra época ha sabido jamás históricamente tanto y tan de todo como la nuestra de hoy? ¿Cuándo las «culturas» pasadas y los tipos humanos fueron jamás inspeccionados a fondo y elucidados analítica y psicológicamente en tal medida? ¿Cuándo estos conocimientos que se van acumulando a diario fueron jamás preparados en una presentación tan apetitosa como gracias al periodismo actual, cuyos éxitos incluso a la ciencia le quitan el sueño? *¿Acaso semejante sobreabundancia de conocimientos históricos no ha de acabar por mostrarnos toda la riqueza de la historia e insinuarnos que tenemos una relación con la historia?* ¿O es justamente esta desmesura de historiografía la que nos encadena al prejuicio acerca de nuestra relación supuestamente auténtica y determinante con la historia? ¿Es que un saber historiográfico puede crear originalmente una relación con la historia? No, sino que el conocimiento historiográfico solo es posible sobre la base de una relación original con la historia. El conocimiento historiográfico puede aclarar y ampliar esta relación, pero del mismo modo también puede socavarla y destensarla, y sobre todo, justamente, llamar a engaño distrayendo acerca de la amenaza y la destrucción y por tanto acerca de la carencia total de semejante relación fundamental con la historia.

Y esto es lo que sucede hoy. Y por eso puede suceder que, sin ninguna inhibición, nos consideremos legitimados para presentar reparos hacia la posibilidad y el valor interno de eso que nos proponemos: ir en busca del comienzo de la filosofía occidental, y para que estos reparos los encontremos obvios. Es más, incluso nos consideramos especialmente críticos y seriamente afanados cuando
13 pretendemos prestar oídos a tales reparos[1]. |

1. *¿Pero y si fuera al revés?* Permitirnos la historiografía *en* la historia y la historiografía, pero del mismo modo destensándola, volviéndola laxa, socavándola y destruyéndola, y encima engañándonos al hacer eso. Pero si entonces impera sin embargo este prejuïcio, entonces hay *una carencia de fuerza y de relación* con la historia. *De aquí* los reparos hacia una relación con la historia.

d) La distancia hasta el comienzo de la filosofía occidental

Pero suponiendo que realmente se pueda mostrar de forma convincente que nuestra supuesta relación con la historia no es más que un prejuicio, y que, por tanto, perdemos todo *legítimo derecho* interior a una competencia para presentar estos reparos, es más, que estos reparos mismos solo se han aportado a causa de una incomprensión de la historia y de una falta de relación con ella, suponiendo que pudiera mostrarse esto, ¿no tendrían entonces que venirse abajo por sí mismos estos reparos haciendo superflua toda refutación? Sin duda, ¿pero qué se habría ganado con ello? Entonces no habríamos eliminado los reparos refutándolos, sino que los habríamos invalidado de entrada sustrayéndoles el terreno.

Solo que, ¿acaso con ello se vuelve más escasa esa distancia temporal de dos milenios y medio que nos separa del comienzo? ¿Resulta por ello el comienzo menos anticuado? Rechazando reparos, ¿acaso conseguimos positivamente que el comienzo aún nos incumba inmediatamente en algo? Con estas reflexiones, por muy agudas que puedan ser, ¿se puede hacer surgir como por arte de magia una relación real con la historia y con el comienzo? Dos milenios y medio: al fin y al cabo, con tales reflexiones no se puede dar marcha atrás a las múltiples mudanzas del mundo y de los hombres. Aparte de que no acabamos de ver por qué y para qué debería suceder eso. Más bien ¿los comienzos no existen de una vez por todas para proseguir adelante dejándolos atrás?

Nos quedamos aislados del «comienzo». Refutemos o no los reparos aducidos, recelemos o no de los presupuestos que les sirven de base, desdeñemos o no sin más esos reparos: ningún arte de la interpretación nos puede hacer saltar por encima de esta grieta de milenios. Por mucho que —como se suele decir— nos pongamos en lugar de los antiguos, no podemos crear como por arte de magia nada real en lugar de algo pasado. *Esto es lo que sucede* si sabemos conservar la sobriedad y no nos engañamos figurándonos nada. Estamos ante el hecho de que al progresar nos hemos ido alejando del comienzo. Dicho más exactamente, nos encontramos dentro del hecho de que nos hemos *desembarazado* de ese comienzo. ¿Y no es hermoso todo esto de la sobriedad y de la prosternación ante los hechos, sobre todo cuando estos son tan incontestables como la *distancia constantemente creciente entre el presente* y el pasado y nuestro *progresar alejándonos* de este?

Solo que con los hechos sucede también algo peculiar: justamente que no se reducen a lo que nosotros podemos constatar palmariamente así sin más. Desde luego que, por lo común, nos figu-

ramos que con ellos tenemos lo que es de hecho. Pero no contamos con lo que pueda acabar sucediendo con eso que llamamos un hecho, ni tenemos mucha vista para ello.

§ 8. *La desproporcionada relación con el comienzo*

a) El caminante y la fuente

¿Pero qué otra cosa podría ser esta *indubitable grieta temporal* entre nosotros, hombres de hoy, y el comienzo de la filosofía? ¿Qué *posibilidad oculta* podría acechar aún en este hecho incontestable? Queremos apuntar a esta posibilidad empleando primero *una imagen*.

En su caminata por un paraje donde el agua escasea, un caminante tiene que alejarse cada vez más de la fuente de la que escanció agua por primera y última vez. Con ello, y considerándolo fríamente, se agranda su distancia hacia esa fuente. La deja atrás, y conforme la distancia va aumentando acaba perdiendo la orientación, hasta que la fuente acaba quedando inaccesible mucho más atrás. Supongamos que el caminante muere de sed, que perece. ¿Por qué ha perecido? *A causa de la distancia enorme hasta la fuente, con la que él ya no tenía ninguna relación*. ¡Pero cómo! ¿Acaso la distancia demasiado grande hasta la fuente deja de ser una relación con ella? Cuando se ha alcanzado una distancia lo suficientemente grande, ¿esta relación deja de ser relación? ¿O la distancia desproporcionadamente grande hasta la fuente *sigue siendo siempre una relación* con la fuente, una *relación desproporcionada*, pero pese a todo justamente una relación, e incluso una relación bien poco irrelevante? Con la distancia creciente hasta la fuente, ¿acaso el caminante se libra de ella? *¿Se sale de la relación con ella?* Lo que sucede es lo contrario. ¿No sucede más bien que ella le atosiga y no le deja en paz, y *de forma tanto más agobiante* cuanto más cerca está él de morir de sed? Es más, ¿no es precisamente la fuente que —calculándolo fríamente— está muy alejada la que le hace perecer, de modo que, habiendo seguido adelante y habiéndose alejado, el caminante no ha perecido a causa de ninguna otra cosa sino de esta fuente? Esto ha sido una imagen.

¡Ojalá que en nuestra relación con el comienzo de la filosofía occidental nosotros fuéramos como este tipo de caminantes que avanzan y progresan! ¡Ojalá que el progreso de la filosofía occidental fuera no solo desde hoy, sino desde hace tiempo, *un constante y creciente perecer a causa de su comienzo*! ¡Ojalá que en esta

historia del perecer —y justamente en ella— el comienzo atosigara al que avanza sin dejarle en paz y agobiándole! ¡Ojalá que en este agobiarnos y atosigarnos el comienzo estuviera constantemente ahí en la más próxima cercanía, próximo de una forma totalmente distinta a como se pudo indicar con la imagen de la fuente y del caminante! ¡Y ojalá que esta cercanía próxima del comienzo tuviera que permanecer *oculta* justamente a causa del avance!

b) La cercanía más próxima del comienzo oculto

¿Qué sucede ahora con el hecho incontestable de que conforme avanzamos nos vamos alejando cada vez más del comienzo? Este hecho se ha modificado, se ha hecho más rico, aunque se haya modificado y enriquecido ganando solo una posibilidad.

Del hecho de la distancia forma parte la posibilidad de que la relación entre nosotros y el comienzo sea una relación desproporcionada. Una relación desproporcionada en virtud de la cual el comienzo queda oculto en nuestra cercanía más próxima.

No solo este hecho está ante nosotros, sino que nosotros nos encontramos dentro de él, es decir, nos encontramos en la posibilidad de que el comienzo quede para nosotros en la cercanía más próxima. Pero entonces, la pregunta de si nosotros podemos saltarnos o no estos dos milenios y medio pasa a ser una «bagatela» en comparación con la pregunta de si nosotros *llegamos a enterarnos y vemos* que, desde la cercanía más próxima, el comienzo nos agobia y nos atosiga. La distancia temporal de más de dos mil años, esta relación gigantesca en cuanto a período temporal, no sería nada en su relevancia en comparación con esta desproporcionada relación de proximidad. | 14

Apelar al mero hecho de esta distancia temporal sería entonces, como mucho, una mistificación, que nosotros encima aún corroboramos con nuestra supuesta sobriedad y frialdad. Tenemos que acabar resolviéndonos a mirar a la cara al menos a *esta posibilidad de la peligrosa cercanía próxima del comienzo oculto*. Tenemos que aprender a comprender que aquí, y en general en el hecho incontestable de la historia, lo esencial está escondido, y que solo en apariencia es aquel el que constituye el acontecer real de la historia; y que, en verdad, la representación de la historia aún queda más desvalida cuando a eso que se da en llamar hechos se le suma, dándole reconocimiento, eso que se da en llamar ideas, y cuando se trata de explicar la historia con ayuda de la ideología. Todavía no nos hemos dado cuenta de que este «ideologismo» es un positi-

vismo del peor cuño; es más, que incluso este queda aún en situación de superioridad.

c) No ser capaces de emprender nada con el comienzo

Así pues, tenemos que contar con la posibilidad de que nuestra relación —o nuestra falta de relación— con el comienzo de la filosofía occidental no dependa en primera instancia de las dimensiones del período temporal que media entre nosotros y dicho comienzo (cf. los reparos). Es decir, podría suceder que siguiéramos quedando tan alejados de dicho comienzo como estamos hoy aun cuando el comienzo hubiera sucedido hace apenas una década o un año. Podría ser que en nuestra falta de relación con el comienzo seamos *tan testarudos* que no es ya que no podamos llegar a saber y comprender su cercanía, sino que no *queremos* llegar a saberla ni comprenderla.

Tenemos que contar con la posibilidad de que no sea el comienzo lo que es antiguo en el sentido de anticuado, sino de que seamos *nosotros* quienes hemos envejecido tanto que ya no podemos comprender un comienzo, y de que justamente no podamos comprenderlo cuando apelamos y recurrimos a lo avanzado y a lo actual.

Luego tenemos que contar también con la posibilidad de que esto que el comienzo tiene de incoativo no sea lo primerizo y primitivo, sino de que eso que nosotros hacemos pasar por primitivismo no sea otra cosa que aquella *simplicidad* que es propia de *todo lo grande*; pero también de que nosotros no comprendamos esta simplicidad porque, habiéndonos empequeñecido desde hace tiempo, ya no vemos la grandeza. Pues solo lo que es ello mismo grande, o lo que al menos sabe de la grandeza en un sentido esencial, puede a su vez encontrarse con lo grande.

Al cabo, tenemos que contar con la posibilidad de que el comienzo, que parece *no incumbirnos en nada, nos atosigue* en suma medida *desde la cercanía más próxima*; de que con nosotros el comienzo constantemente lo emprenda todo, y de que sin él nosotros no seamos capaces de emprender lo más mínimo; de que a este atosigamiento por parte del comienzo no seamos capaces de contraponerle otra cosa que nuestra ignorancia y nuestra inocuidad insuperables, con las que somos arrastrados por el curso de la historia (aunque esta época de la historiografía aún se figure que mantiene una relación viva con la historia).

Diciéndolo brevemente: nosotros, los empecinados, los envejecidos, los empequeñecidos e inofensivos, tenemos que contar con

la posibilidad de que no sea el comienzo ni su peculiaridad los que nos impiden acercarnos a él, sino de que seamos nosotros, y encima sin que lo sepamos, quienes nos impedimos a nosotros mismos ir en busca del comienzo. Este impedimento consiste nada menos que en la incapacidad de emprender nada con el comienzo.

Solo quien *puede* emprender algo con el comienzo, solo quien *puede* comenzar con el comienzo[2], dispone de la *preparación interior* para el propósito de ir en busca del comienzo.

Por eso, cuando al inicio de las lecciones dijimos que «queremos ir en busca del comienzo de la filosofía occidental», aquello no fue un comentario inocuo ni un acicate para una ocupación más o menos entretenida o aburrida con algunos retazos de textos antiguos, sino que, si sabemos entenderlo bien, aquello expresaba la voluntad de llegar a superar por alguna vía nuestra incapacidad de emprender algo con el comienzo y de comenzar con él.

¿Dónde estamos ahora? ¿Y qué sucede entonces con aquello que nos proponemos? | 15

§ 9. *La meditación sobre la «situación actual»*

a) ¿Quién está preguntando por el comienzo? Sobre la definición del «nosotros»

¿«*Nosotros*» hemos de ser quienes nos impidamos a nosotros mismos comenzar con el comienzo y emprender algo con él? ¿*A quién* nos estamos refiriendo en realidad con este «nosotros»? No a nosotros, los de hoy y de aquí. Tampoco acaso a aquellos muchos que, de acuerdo con sus intenciones y manejos personales, consideran superfluo enterarse de la filosofía antigua. Ni tampoco a aquellos que, pese a tener el deseo, carecen del instrumental suficiente para ello. Nosotros: no a quienes por casualidad ha tocado ser hombres de hoy, sino nosotros como los descendientes de una larga historia de la impotencia del hombre para comenzar realmente con aquel comienzo y emprender algo con él. Nosotros: estos descendientes, pero al mismo tiempo, y *más que nunca*, los antepasados de quienes habrán de venir.

Nosotros: los descendientes de aquella historia que comenzó con el comienzo de la filosofía occidental, aquella historia que siempre acontece en lo oculto *en la medida en que* «nosotros» pere-

2. Es decir, quien es emprendido por el comienzo [As[1]].

cemos a causa de ese comienzo. Si ya no se logra llegar a la cercanía de la grandeza del comienzo, entonces todo nos queda rehusado, incluso que podamos perecer con grandeza y presencia de ánimo.

Tanto si hemos de comenzar con el comienzo o acabar a causa de él: en todo caso, lo *primero* es que *experimentemos en nuestra existencia* la *cercanía* del comienzo. Para ello hace falta el esfuerzo previo de señalar el comienzo en nuestra cercanía. Y eso exige que *consintamos en aceptarnos a nosotros.* Pero esta tarea queda expuesta a malentendidos que surgen espontáneamente y que, durante las consideraciones que van a seguir, pueden obstaculizar fundamentalmente la actitud de comprender. Los malentendidos conciernen a la pregunta: *¿quiénes somos estos «nosotros» que hemos de consentir en aceptar «-nos» a «nosotros»?*

Ya se indicó: cuando, en lo que sigue, *vengamos a hablar de nosotros y de nuestra existencia*, entonces estaremos hablando y preguntando haciendo una *larga y persistente recapitulación* y desde una *amplia mirada previa*. Así, mirando anticipadamente y recapitulando, *miraremos por encima del presente y más allá de él.* Este se reducirá hasta convertirse en nada. En la medida en que lo actual se inmiscuye, pasa a ser algo irrelevante.

b) El desencaminamiento de la «generación»

Estamos hablando de nosotros y no nos referimos a los individuos, tampoco al individuo, y menos aún a eso que se da en llamar «generación». Recientemente se ha vuelto usual no hablar de «sí» como individuo, sino de sí como perteneciente a una generación. *Observarse pasmado a sí mismo se hace ahora por generaciones.* Se piensa en términos de «generaciones», se compara en función de las generaciones. Y parece que, yendo más allá del individuo, se ha entrado en una realidad más densa de la historia.

En verdad, lo único que se ha conseguido con ello es ampliar a dimensiones de muchedumbre la contraposición comparativa entre hombres y tipos humanos (una contraposición sin peso histórico y que se queda en jugueteo), el «calcular» con tipologías e ideologías. Se ha incrementado la falta de fuerzas para una existencia histórica. Aún se ha encostrado más el autoengaño acerca de la relación con la historia. Que hoy todo el mundo hable de historicidad no prueba lo contrario, pues ¿de qué no se habla hoy?

Este andar hurgando simiescamente y sin inhibiciones en la generación propia y, aumentando la ampliación, en eso que se da en llamar la «situación actual», resulta ya directamente asqueroso.

Pero al fin y al cabo, si es preciso, frente a eso uno puede guardar la distancia necesaria.

Pero lo fatídico es esto: el *desvelo excitado y atosigante* por la situación actual pasa a ser la más honda perdición, porque hace que crezca un engaño fundamental, a saber, | la opinión de que con la 15a meditación sobre la situación actual comienza el preguntar en serio: aquí reside esa «decisión» tan nombrada como jamás llevada a cabo. Pero este procedimiento que consiste en considerar la situación, junto con su valoración, *no son más que una transferencia arbitraria, y encima errónea*, de la actitud de la autorreflexión moral a la relación con la historia y a la historia misma. Solo que, siempre que la moral se ha inmiscuido, se ha estorbado a la historia y se la ha echado a perder en su esencia. El ir corriendo detrás de la situación finge una proximidad a la realidad de la historia, siendo sin embargo la *conducta más carente de historia* que cabe pergeñar.

c) Nietzsche constató la situación actual

Ese describir la situación actual que hoy se lleva a cabo continuamente y en las formas más dispares no solo es en sí mismo erróneo, sino que además resulta también superfluo, y concretamente desde hace ya mucho tiempo. La situación actual fue constatada ya hace dos generaciones: *por Friedrich Nietzsche*. Es más: únicamente pudo ser constatada en aquel momento, y únicamente por él. La respectiva situación actual no se puede hallar mediante una descripción entretenida de corrientes, modas y opiniones actuales: ella solo se hace *visible partiendo de una mirada anticipatoria y creadora*, es decir, partiendo de una mirada anticipatoria que tiene un saber claro acerca de una tarea esencial y que conserva y nutre este saber en una larga mirada desde el pasado.

Semejante constatación de la situación histórica con tamaña hondura y con tales dimensiones como la efectuó Nietzsche es algo *único*, de una necesidad *sin parangón*: es *irrepetible*. La realización de esta obra se paga con el tremendo destino de un gran hombre. Semejante tarea no se puede despachar así como de pasada, como un parergon: consume toda la historia, interior y externa, de un hombre de la talla de Nietzsche.

Donde más claramente se testimonia el *completo autoengaño* con el que los hombres de hoy chacharean jovialmente en lo que para ellos es su hoy, quizá sea el hecho de que a pesar de, o mejor dicho, justamente debido a la inacabable bibliografía sobre él, a Nietzsche no se le ha entendido. Solo unos pocos comienzan hoy

a intuir algo de la tarea y del compromiso de entender *el destino de Nietzsche como un suceso fundamental de nuestra historia más íntima*, es decir, la tarea y el compromiso de hacer *que ese destino repercuta*. Ciertamente, eso significa cualquier otra cosa menos «ser partidario» de la filosofía de Nietzsche. No se puede ser partidario de ninguna filosofía auténtica, si es que de verdad se la ha entendido. Los «partidarios y representantes» son siempre aquellos que no entienden nada.

Mientras no nos pongamos en condiciones de hacer que, con la fuerza de un futuro, y eso significa al mismo tiempo bajo el vigor del pasado, el presente desaparezca, o dicho brevemente, mientras *no nos haya resultado esta transformación esencial de la esencia del tiempo*, no llegaremos a saber en realidad qué es lo que queremos decir cuando decimos «nosotros».

Ahora solo podemos apuntar por anticipado: nosotros, no como los hombres de hoy, sino *como los antecesores descendientes de una historia oculta...*

... nosotros queremos ir en busca del comienzo de la filosofía occidental. Una condición preliminar para ello es que, en general, estemos en condiciones de emprender algo con el comienzo y de comenzar con él. Eso exige experimentar la cercanía del comienzo. Para ello se requiere indicar la posible cercanía del comienzo *en nuestra existencia*. Para eso tenemos que consentir en aceptarnos a nosotros mismos. Eso no significa ni desmembrarnos psicológica y analíticamente ni narrar historias entretenidas acerca de
16 la situación actual. |

§ 10. *Decir el ser fundamentando*

a) La señal distintiva del comienzo

¿Cómo hemos de *indicar* la proximidad del comienzo en nuestra existencia? ¿En qué se nos puede hacer *reconocible* ahí el comienzo? Sin una señal distintiva lo suficientemente segura y nítida podríamos equivocarnos fácilmente en ello. ¿Qué es lo que hasta ahora sabemos del comienzo gracias a nuestras consideraciones anteriores? «Conocemos» la sentencia de Anaximandro, y ahora estamos tomando juntas la primera parte y la segunda. ¿«Conocer»? ¿Cómo? ¿Acaso no hemos puesto nosotros mismos posteriormente en duda nuestra comprensión del contenido de esta sentencia, echando en falta en nosotros incluso las condiciones para una comprensión así? Con ello, después de todo, la senten-

cia misma resultaría ser una señal distintiva sumamente cuestionable del comienzo.

¿Debemos retirar por tanto toda la interpretación? No. Pero hay que conceder que su acreditación anterior no basta y que su legitimación sucesiva queda postergada hasta una ocasión posterior. Esto no excluye que de la sentencia tomemos algo que sea distintivo del comienzo. Y para ello, tampoco tenemos por qué recurrir al contenido más propio e íntimo, que precisamente podría resultar controvertido. No es que tomemos algo de la sentencia, sino que la tomamos a ella por entero. Requerimos solo aquello que «se encuentra» en la sentencia *indiscutiblemente* y, *por así decirlo, al alcance de la mano*. ¿Y qué es eso? Lo siguiente: la sentencia habla sobre τὰ ὄντα, lo ente, diciendo algo sobre el ser del ente, y lo que se dice sobre lo ente de alguna manera trata de fundamentar hasta qué punto lo ente tiene que ser como es (cf. el γάϱ y el ἀϱχή). Dicho brevemente:

La sentencia es un decir acerca de lo ente diciendo el ser, y un decir que fundamenta. Esto es lo que, sin discusión, caracteriza al testimonio más antiguo de la filosofía occidental, y por tanto al *comienzo, en la medida en que lo conocemos*. Primeramente tenemos que adjuntar esta restricción en consideración a la objeción, que provisionalmente aún sería posible, de que el testimonio más antiguo que se ha conservado no tiene por qué concernir ya también al *primer* comienzo. El testimonio más antiguo muy bien podría ser más reciente que el comienzo real. Es más, acaso este comienzo real ni siquiera haya sido testimoniado de ningún modo. Una cuestión que, ciertamente, solo en apariencia tiene gran alcance.

b) La sentencia como respuesta a una pregunta

Por tanto, en la medida en que podemos remontarnos atrás, lo *peculiar del comienzo* es esto: el decir acerca de lo ente diciendo el ser, un decir que fundamenta. Esto podemos tomarlo como una señal distintiva provisional del comienzo. En adelante no querremos olvidar ya que, en particular, se está tratando sobre lo «ilimitado», sobre el ajustamiento y sobre el desbarajuste, sobre el tiempo y sobre el manifestarse; pero aunque no queramos olvidarlo, de momento tampoco queremos seguir recurriendo a eso.

Pero este decir acerca de lo ente diciendo el ser, *¿es tan solo una señal distintiva* del comienzo? ¿Acaso *tal decir* no es el *comienzo mismo*? Aun suponiendo que, priorizándola, dijéramos que la sentencia no es solo el testimonio más antiguo que nos llega del círcu-

lo del comienzo, sino que es el verdadero primer comienzo mismo, ni siquiera entonces deberíamos ver en esta sentencia el auténtico comienzo. ¿Por qué no? De la sentencia inferimos que ella es un decir *fundamentante*. El fundamentar dice el fundamento, cuando dice: el ser tiene «por eso» y «por tanto» los caracteres que hemos recitado. Pero dar parte del «por eso» y del «por tanto» significa hablar *refiriéndose a un «¿por qué?» y a un «¿por qué motivo?» previos*, y por tanto *entablando referencia a una pregunta*. A un decir así lo llamamos una *respuesta*.

La sentencia no es simplemente un enunciado, sino que es una respuesta. Por muy controvertido que el contenido de la sentencia pueda ser en sí mismo y también para la interpretación, es indiscutible que, en cuanto que respuesta, está esencialmente arraigado en un preguntar. Así pues, el comienzo no puede residir en la sentencia en cuanto tal, sino en el preguntar al cual la sentencia da respuesta. En calidad de decir que responde diciendo el fundamento, el decir fundamentante contiene en sí el preguntar. *No se ha captado en absoluto el pleno contenido de la sentencia si se deja de lado este preguntar.* Pues este preguntar no es solo el modo como se llega a la respuesta, un modo de surgir la sentencia que podría omitirse una vez que ella ya ha surgido. Sino que, más bien, la sentencia no habla en absoluto como ella misma si no habla respondiendo, es decir, si al mismo tiempo y previamente no es formulada como pregunta.

Es decir, si la sentencia solo se comunica como enunciado y solo se transmite en una comunicación así, entonces el comunicado queda esencialmente incompleto. Por muy profusamente que se aclare el contenido de la sentencia y por mucho que se difunda esa aclaración, por mucho que se lo compare con contenidos de otras sentencias, no por ello ha sido comunicado. Pues no se da ninguna posibilidad de tomar parte en su pleno contenido, es decir, de que uno pregunte por sí mismo. Mientras la sentencia se recite y se repita solo como enunciado, por mucho que así se la recite y se la repita, su comunicación no solo resulta esencialmente incompleta, sino que el hecho de que quede incompleta conlleva una total *inversión de su carácter*. En tal caso, el hecho de que aquí se esté pronunciando una pregunta, suponiendo que en general se preste atención a ello, resulta algo accesorio, algo excesivamente obvio en lo que no es necesario detenerse más.

c) Preguntar como enterarse del ser preguntando por él

Pero lo *incoativo* de la sentencia, su *carácter de comienzo*, solo lo captamos cuando *preguntamos por nosotros mismos el preguntar* que en él se expresa. Tomándola como mero enunciado, la sentencia no es ningún comienzo, sino en todo caso el final de una reflexión, la cual, una vez que tenemos ya el resultado, pasa a ser tan indiferente como los andamios una vez que se ha terminado de construir la casa. Entonces, cuando hablamos del «comienzo de la filosofía occidental» no nos estamos refiriendo al conjunto de sentencias y de frases que hay «en el comienzo», es decir, | en los pri- 17
meros tiempos, sino que lo que entendemos por ello es el *comenzar mismo*, que en todo caso se expresa en esas sentencias: el comienzo en cuanto que *suceso*, y no el primer resultado que se desprendió y que se quedó ahí y más allá del cual no podemos remontarnos. *Es decir, el comienzo es un comenzar en el modo de un preguntar.* A la búsqueda de una señal distintiva del comienzo se nos ha definido con mayor precisión el carácter del comienzo. El comienzo en cuanto que comenzar; el comenzar en cuanto que preguntar; el preguntar en cuanto que enterarse del ser preguntando por él; el preguntar en cuanto que *pregunta por el ser*. ¿Se puede caracterizar con mayor precisión este preguntar? De momento, solo en la medida en que conocemos el responder correspondiente: la sentencia. La última vez la concebimos como un decir acerca de lo ente que lo fundamenta diciendo el ser.

El preguntar se mantiene dentro del círculo de aquello sobre lo cual se responde. A lo ente nos dirigimos preguntando qué es ello, lo ente. Lo ente es aquello *a lo que le* preguntamos. ¿Acerca de qué le preguntamos? Acerca de aquello que determina a lo ente como un ente: el ser. Eso es aquello por lo que se pregunta. El ser es aquello *por lo que* preguntamos. Pero observamos que el decir es un decir el ser fundamentando. No solo se da parte de qué es el ser, sino de por qué tiene este carácter. El preguntar por el qué se desarrolla convirtiéndose en un preguntar por el fundamento del qué. Preguntar es *ir en busca del fundamento de la esencia*, un *indagar a fondo* el ser. A este preguntar por el ser de lo ente indagándolo a fondo lo llamamos un *enterarnos del ser preguntando por él.*

d) La esencia de la pregunta y los diversos modos de preguntar

El comenzar: enterarnos del ser de lo ente preguntando por él, o como decimos abreviadamente, *la pregunta por el ser*. Con ello he-

mos ganado una señal distintiva del comienzo. *El comienzo está cerca de ahí donde nos encontramos con tal cosa como la pregunta por el ser y lo que va asociado con ella.* ¿Pero qué es ella misma, la pregunta por el ser? Después de todo, por ahora eso no es para nosotros más que un epígrafe. Si no tenemos otra base, en todo caso podrá resultarnos habitual saber qué es *en general* una pregunta, al menos en la medida en que en todo momento podemos *hacer una pregunta* fácilmente, es decir, llevar a cabo un preguntar y hacer uso de él en cuanto que tal preguntar. Por ejemplo, *estas preguntas cotidianas*: ¿qué sucede ahí?, ¿quién ha ganado?, ¿cuándo es el examen?, ¿dónde se van a hacer los ejercicios?, ¿han publicado ya el libro?, ¿por qué se han suspendido las clases? (Cf. más adelante p. 25). *Maneras de preguntar* que podemos denominar a modo de fórmulas: las preguntas por el qué, por el quién, por el cuándo, por el dónde, las preguntas por si se da el caso o no, las preguntas por el porqué. Con las formas de estas preguntas podemos preguntar sin fin todo tipo de cosas.

Y no solo podemos hacerlo, sino que constantemente lo hacemos, y no solo ni por vez primera cuando pronunciamos las preguntas en frases interrogativas o con pronombres interrogativos sueltos: ¿dónde?, ¿por qué? *Muchas veces y de muchas formas preguntamos tácitamente*, especialmente cuando *comenzamos por nosotros mismos* y, preguntando, buscamos y aseguramos una indicación para nuestro comportamiento respectivo. Pero también muchas veces y de muchas formas preguntar es *recabar información de* los demás, y entonces pasa a ser un preguntar *por nosotros mismos* junto con ellos. Para hacer eso, también podemos expresar nuestro preguntar meramente con la forma de la mirada, o por ejemplo dar a entender nuestra pregunta por si algo es de tal o cual modo encogiéndonos de hombros (pregunta dubitativa).

Desde otro punto de vista, hay a su vez preguntas que surgen *fugazmente* y que ya han quedado respondidas, pero también otras que *permanecen*: la cuestión social, la cuestión de Oriente, la cuestión del ejército. En filología clásica hay la «cuestión homérica». En Baviera hay sobre todo la pregunta por el precio de la cerveza, etcétera.

De nuevo desde otro punto de vista podemos distinguir entre *preguntas de averiguación*, *preguntas de examen* y preguntas expresivas. Entre las preguntas de averiguación se encuentran entonces todas aquellas en las que se pregunta por aquello mismo por lo que se está preguntando, lo cual no sucede con las preguntas de examen, con las que solo se pregunta si el «interrogado» se sabe la pregunta y puede responderla. Y las preguntas expresivas, las pre-

guntas retóricas, solo son preguntas en cuanto a su formulación lingüística, mientras que en cuanto a su sentido son aseveraciones, convicciones, requerimientos y cosas similares.

Y todavía desde otro punto de vista hay dos formas sumamente dispares: *las cuestiones aparentes y las cuestiones del destino.* Aquello a lo que se pregunta y aquello por lo que se pregunta en una cuestión aparente, y el modo como se hace, no es nada que hayamos llegado a dominar original ni inmediatamente: el preguntar no lo ha allanado, no lo ha despejado, aclarado ni iluminado, sino que lo ha oscurecido, obstruido y deformado. Con el planteamiento de preguntas tales se *finge sentir interés en algo y estar comprometido con un asunto*, y sin embargo eso no genera más que vacuidad. Tales cuestiones aparentes (un ejemplo de cuestión aparente: ¿idealismo o realismo?) pueden engendrar toda una bibliografía, y hay sabios y tendencias y escuelas científicas cuya actividad no consiste en otra cosa que en enredar las cosas hasta hacerlas irreconocibles y en asegurar la pervivencia de la vacuidad de su ciencia a fuerza de seguir procreando cuestiones aparentes. Hay otros, y estos son los escasos, que con una sola pregunta simplifican el asunto reduciéndolo a lo esencial, sacándolo así adelante de forma esencial. Y acerca de qué sea una cuestión del destino por el momento no queremos seguir hablando.

Esta *exposición sumaria y a grandes rasgos* solo ha de servir para indicar el fenómeno de la pregunta y del preguntar. Pero tras ella queda pendiente la tarea de aclarar esto: *¿qué tipo de relación es, en general,* tal cosa como el preguntar? ¿Cabe considerarlo en general un comportamiento autónomo? Además, indagando a fondo hay que averiguar cómo es posible tal cosa como el preguntar; *cuál es el* único *ser* que puede preguntar o incluso que *tiene que* preguntar; que un dios no puede preguntar, no acaso porque, por algún motivo, fuera incapaz de ello, sino porque no debe ser capaz de ello, si es que ha de ser un dios; que un animal no puede preguntar porque, en general, no necesita preguntar, aunque ciertamente que por motivos distintos de aquellos que tiene un dios; que el *hombre* puede preguntar, es más, que incluso tiene que preguntar, y que por tanto también solo el hombre puede dejar algo sin preguntar, de modo que, *no habiendo preguntado*, ha *decidido* al mismo tiempo cómo se considera a sí mismo y cómo quiere que lo consideren. *Estas son preguntas de todo tipo acerca de la pregunta: preguntas que*, la mayoría de las veces, *en realidad ni siquiera han sido planteadas, por no decir ya resueltas.* ¿Y dónde se encuadra también la pregunta? ¿En qué medida y dentro de qué limites puede preguntarse sobre la pregunta?

Con este panorama regresamos *a nuestra* pregunta, o diciéndolo con más precaución: a la pregunta que para nosotros fue motivo de estas indicaciones, a la pregunta por el ser. ¿Qué tipo de pregunta es esta? Ya hemos dicho que al ente se le pregunta a propósito del ser, y que el ser por el que así se pregunta debe ser indagado a fondo en el fundamento de su posibilidad. Dijimos que
18 preguntamos por el ser para enterarnos de él. |

e) La pregunta por el ser como la pregunta más original, la primera y la última

Pero entonces, ¿a cuál de las formas de preguntar que hemos designado antes corresponde la pregunta por el ser? Preguntamos: ¿qué es lo ente? Pregunta por el qué. Y preguntamos: ¿por qué el ser tiene este «qué»? Pregunta por el porqué. Por tanto, aquí hay un *acoplamiento de una pregunta por el qué con una pregunta por el porqué.* Veamos.

Por ejemplo, en unos matorrales oímos de pronto unos crujidos y preguntamos: ¿qué se está moviendo ahí?, ¿qué es eso? Una pregunta por el qué. ¿Qué es aquello por lo que preguntamos entonces? Quizá el animal concreto que supuestamente se está moviendo ahí. O quizá también sea solo una ráfaga de viento que se ha filtrado por entre las hojas. ¿Qué es eso? Un mirlo o un pinzón, una ardilla o un lagarto. Consideremos una segunda pregunta por el qué, por ejemplo: ¿qué es un libro? *Las dos veces hemos preguntado «¿qué es eso?», pero en un sentido totalmente distinto.* En el primer caso no queremos saber qué es un mirlo, qué es una ardilla, sino si lo que aquí se está moviendo es un ejemplar de esa especie. ¿Qué es eso que produce ese crujido? Guiándonos por las posibles especies de aquello que podría estar moviéndose aquí, buscamos el ejemplar que realmente pertenece a una especie. Por el contrario, en el segundo caso no estamos preguntando si la cosa concreta que tenemos ahí delante es un libro, sino qué es un libro. Ahí se busca aquello como lo cual hay que determinar un X, mientras que aquí lo que está delante ya está determinado: es un libro, y se pregunta por aquello mismo que lo determina, por su «qué», por el «ser qué».

Evidentemente, la pregunta por el ser es una pregunta por la esencia. ¿Qué es lo ente, en qué consiste su esencia[3]? En su ser. ¿Es esto una respuesta? De inmediato preguntaremos: ¿cuál es la

3. «Esencia», pregunta por la esencia. No toda pregunta por el qué es una pregunta por la esencia, por ejemplo: ¿qué cuesta el viaje?

esencia del ser? Esta pregunta por la esencia tiene diversos niveles. Pero esta peculiaridad vale para toda pregunta por la esencia: ¿qué es un libro? Respuesta: un utensilio, una cosa de uso. Al margen de que esto no es una determinación suficiente de la esencia del libro, aunque quizá sí una necesaria, de inmediato podremos seguir preguntando: ¿cuál es la esencia de un utensilio?, y a partir de ahí podremos seguir preguntando más. ¿Pero hasta dónde llega este seguir preguntando más? Sobre todo cuando preguntamos: ¿qué es el ser? Más allá de él, ¿«es» posible en general algo por lo que pudiera preguntarse y que pudiera ponerse de relieve y asegurarse como fundamento de la esencia del ser? ¿Algo que pudiéramos indicar como aquello que *hay*? ¿O más bien, cuando proseguimos más allá del ser, no viene de inmediato e ineludiblemente la nada, con lo cual perdemos enseguida toda posibilidad de un fundamento, y en lugar de fundamento ya solo queda abismo? (Diferencia entre el preguntar infundado y el preguntar abisal).

En tal caso, la pregunta por el ser sería ciertamente una pregunta esencial, *y sin embargo sería una pregunta privilegiada*: un preguntar que indaga a fondo y que remontándose alcanza *necesariamente* el fundamento, y no casualmente *el abismo*. Más aún: la pregunta por el ser no es solo *una* pregunta esencial entre otras, aunque sea una pregunta privilegiada, sino que es *la* pregunta esencial, en el sentido de que *asegura en general la posibilidad* de *cualquier pregunta esencial*, pues la esencia significa el «ser qué» de un ente: «ser qué» es un modo de ser. Pero mientras no tratemos de enterarnos del ser preguntando por él ni lo indaguemos a fondo, toda pregunta esencial sigue siendo infundada y oscura, por muy frecuentemente que podamos seguir preguntando sin inhibiciones por la esencia de las cosas.

Y finalmente, la pregunta por el ser no es solo la pregunta esencial por excelencia, sino que es en general *la pregunta* más original, la primera y la última, siendo al mismo tiempo la pregunta por aquello *donde arraiga la posibilidad de cualquier otra pregunta*[4]. La primera y la última, la más profunda y la más amplia, no siendo por tanto ninguna cuestión aparente, sino el extremo opuesto: una cuestión del destino, es más, *la* cuestión del destino «del hombre». Pero no del hombre en general y en abstracto, que no ha existido jamás ni en ninguna parte, sino del hombre cuya historia fue empezada en su comienzo gracias a que se preguntó la pregunta por el ser. Pero justamente porque esta pregunta es la pregunta de este

4. Por eso es un error preguntar tratando de fundamentar solo a partir de la pregunta por el ser pero encajonando la forma misma de la pregunta en moldes rígidos.

hombre, es también *la pregunta más olvidada*. Y porque la pregunta por el ser es la pregunta más original, por eso también resulta por lo común desfigurada, obstruida y desplazada por cuestiones aparentes. Este tipo de cuestiones aparentes se difunden hoy especialmente en todo aquello a lo que se da el nombre de «*ontología*».

§ 11. *Preguntar realmente la pregunta por el ser*

a) La pregunta por el ser se vuelve cuestionable

Muy bien, ¡así que es esa la pregunta por el ser! *Sobre* ella nos hemos llegado a enterar de todo tipo de cosas... salvo de ella misma. Pese a todos los debates acerca del preguntar en general y de las formas de preguntar y de bajo cuál de ellas se clasifica la pregunta por el ser, pese a haber realzado y haber hecho sobresalir la pregunta por el ser frente a todas las demás preguntas, la pregunta por el ser nos sigue resultando un constructo nebuloso y, al cabo y pese a todo, justamente un mero epígrafe. Y eso es lo que seguirá siendo mientras no *nos pongamos en marcha y preguntemos esta pregunta*. *Solo así*, como *pregunta preguntada*, se nos vuelve una pregunta real y, en cuanto tal, una posible *señal distintiva del comienzo* y de su posible cercanía en cuanto que comenzar en forma de hacer una pregunta. [Aquí hay que ampliar el contexto que teníamos de antes. Cf. más arriba p. 17].

Se trata de preguntar ahora *realmente* la pregunta por el ser. Así que preguntemos la pregunta por el ser sin rodeos ni miradas de soslayo: ¿qué es lo ente, y concretamente en cuanto al ser? Respuesta: no la tenemos. Y aunque la tuviéramos, nadie pretenderá afirmar que, preguntando la pregunta, tenemos ya la respuesta. Pero con este preguntar, ¿tenemos *ya siquiera al menos la pregunta*? ¿Acaso el preguntar consiste *solo en recitar y repetir la proposición interrogativa y su formulación*? ¿Qué es lo ente? Cuando queremos preguntar realmente, ¿no se nos tiene que haber vuelto *cuestionable* algo? ¿Y de qué otro modo nos sale al paso lo cuestionable si no es situándonos en lo incierto, en lo indeterminado, en lo infundado, en lo abierto? Lo cuestionable nos trae la inquietud del ir de un lado a otro, de si es así o de otro modo, de si en general es. El desasosiego que nos causa lo cuestionable puede acrecentarse hasta convertirse en un tormento: una cuestión atormentante. ¿Hay algo que nos atormente, o siquiera hay algo que nos cause desasosiego cuando preguntamos la pregunta: «¿qué es lo ente?»? En absoluto, pues esa es una pregunta indiferente y que no reporta «ofi-

cio ni beneficio», suponiendo que sea en general una pregunta esa con la que ni ponemos en orden las finanzas del imperio ni proporcionamos trabajo a los seis millones de parados. | 19

b) Lo incuestionado de la pregunta por el ser

La pregunta por el ser no tiene para nosotros nada de desasosegante, quizá la hayamos oído ahora *por primera vez* y nos haya dejado fríos: para nosotros, la pregunta no tiene *nada de cuestionable*. Y por eso, en realidad, tampoco podemos preguntarla.

¿Pero por qué la pregunta por el ser no tiene para nosotros nada de cuestionable? ¿Acaso porque no encontramos nada que hubiera de resultar cuestionable? ¿Y por qué no encontramos nada? Porque la pregunta por el ser no conlleva nada de cuestionable. Eso sería una afirmación precipitada. ¿Acaso hemos buscado ya en serio aquello cuestionable adonde debe dirigirse la pregunta por el ser? Evidentemente no. ¿Cómo podemos decir entonces que no hallamos nada? En un primer momento, la pregunta por el ser se nos agota en la fórmula recitada de memoria: ¿qué es lo ente en cuanto tal? Para ello, no se necesita en modo alguno que la pronunciación de la pregunta se haya realizado desde una postura realmente inquisitiva. Solo preguntamos realmente cuando planteamos la pregunta. *Recitar una proposición interrogativa no es aún plantear una pregunta.*

¿Qué hace falta entonces para plantear una pregunta? En primer lugar esto: que nos llevemos y nos situemos *ante* aquello acerca de lo cual ha de promulgarse la pregunta. Lo hemos llamado lo cuestionado, en el sentido de aquello a lo que interrogamos. Antes de verse concernido por un preguntar, y siendo concernido por un preguntar, eso a lo que interrogamos tiene que resultarnos conocido, y por tanto, en un primer momento, no puede entrar en cuestión. Eso a lo que interrogamos es lo inicialmente conocido e incuestionado. Pero precisamente eso conocido al mismo tiempo tiene que resultar de algún modo desconocido, o tiene que poder volverse desconocido, si es que se le debe poder preguntar. Lo incuestionado tiene que volverse cuestionable en atención a aquello acerca de lo cual se le interroga, es decir, en atención a lo preguntado.

El planteamiento de la pregunta no solo nos pone en general en presencia de aquello a lo que interrogamos, sino que discierne en él lo incuestionado de lo cuestionable, de modo que justamente *lo incuestionado queda puesto de relieve en lo que tiene de cuestionable.*

Así pues, el planteamiento de la pregunta consiste en *abrirnos paso preguntando para situarnos ante aquello a lo que interrogamos en cuanto que algo que, siendo incuestionado, de alguna manera resulta cuestionable.* Toda pregunta encierra sus propias cuestiones preliminares que componen y elaboran un inventario de preguntas, poniendo así a quien pregunta en presencia de aquello a lo que interroga, de aquello por lo que pregunta y de aquello que trata de averiguar preguntando. Solo una pregunta que ha sido elaborada así ha quedado planteada, y solo una pregunta que ha quedado planteada así porta consigo lo cuestionable, pudiendo por tanto ser preguntada realmente. Pero ahora resulta que esta forma de preguntar preliminarmente, como una composición y elaboración del planteamiento de la pregunta, es diversa en cada caso, en función del tipo de pregunta. Si la pregunta por el ser es la pregunta privilegiada en todos los sentidos, entonces lo que hemos dicho vale también para la composición y elaboración del correspondiente planteamiento de la pregunta.

c) Lo ente conocido y el ser desconocido

Tratemos pues de plantear ahora la pregunta por el ser. ¿Qué es lo ente? Lo ente es aquello a lo que la pregunta interroga. ¿Qué sucede con él? Ya en la primera clase dijimos algo sobre ello. En todo momento nos encontramos puestos en medio de lo ente y ante lo ente, siendo nosotros mismos entes. Y eso de tal modo que esto ente muestra una cierta afiliación, sin que nosotros captemos a fondo cada ente particular ni sepamos cómo podría alcanzarse una transparencia. Dentro de ciertos límites, lo ente en su conjunto nos resulta de entrada familiar, es decir, conocido.

Dentro de ciertos límites sabemos qué es en cada caso el ente: si es animal u hombre, si es piedra o planta, si es número o herramienta. Particularizando más: si es bastón o paraguas, si es libro o pluma, si es perro o pájaro. *Conocemos* lo ente en aquello *que en cada caso es. ¿Entonces a qué viene eso de preguntar aún la pregunta: qué es lo ente?* Este ente lo conocemos como pizarra, como libro, como escalera, como puerta, según lo que sea en cada caso: eso es su «ser qué», su esencia. Y sin embargo, de inmediato nos sentimos apurados cuando debemos decir inequívoca y definitivamente en qué consiste la esencia de un libro, de una escalera. De este modo, se evidencia que aunque tenemos un *cierto conocimiento del «ser qué»* (de la esencia) de lo ente, sin embargo no tenemos ningún conocimiento auténtico de él. A diferencia de este conoci-

miento auténtico, a aquel otro lo llamamos un conocimiento preliminar de lo ente en su respectivo «qué» y «cómo». Este conocimiento preliminar de la esencia forma parte de aquella familiaridad con lo ente a la que nos vamos amoldando según crecemos y de la que hacemos uso sin darle más vueltas.

En cuanto que aquello a lo que preguntamos con la pregunta por el ser, lo ente nos resulta en cierto modo conocido e incuestionado en su consistencia esencial. *¿Pero qué es entonces lo desconocido y lo cuestionable?* Con toda certeza nos resultan desconocidos ciertos ámbitos de lo ente, y dentro de estos ámbitos, lo que en particular pertenece a ellos. Pero también dentro de ámbitos conocidos hay muchas cosas que nos resultan desconocidas (historia..., naturaleza...). Pero cuando, en el sentido de la pregunta por el ser, preguntamos por lo desconocido que hay en lo conocido, en lo ente, entonces no es que estemos buscando aquellos ámbitos de lo ente que hasta ahora no han sido explorados, por ejemplo los campos de problemas de las ciencias. Al fin y al cabo, no estamos preguntando qué es este o aquel ente. Tampoco estamos preguntando si este o aquel ente es. Sino que preguntamos: ¿qué es *lo* ente, *ello* en cuanto *tal*, en la medida en que en general es ente?[5]. *¿Qué es lo que convierte a un ente en ente, da igual de qué tipo sea y de qué ámbito provenga? Respondemos: el ser.* Pero con esta respuesta no estamos respondiendo a la pregunta por el ser, sino que por vez primera le estamos dando a la pregunta lo que ella tiene de cuestionable: lo ente es lo conocido, y su ser es lo desconocido. Lo ente es lo incuestionado. El ser es lo cuestionable. Con la pregunta «¿qué es lo ente?» estamos preguntando por el ser. Nos situamos ante lo incuestionado en lo que tiene de cuestionable. | 20

d) Hasta qué punto conocemos el ser cuando decimos «es»

¿Pero cómo es eso? ¿Cómo hemos de conocer lo «ente» y al mismo tiempo no conocer el ser? Lo «ente»: después de todo, algo así solo podemos señalarlo, algo así solo podemos alegarlo si no venimos a confundirlo con el no-ente, con la *nada*. Pero solo estamos preservados del riesgo de esta confusión y de tal inadvertencia si disponemos de una señal distintiva con arreglo a la cual discernamos el ente del no-ente. ¿Y en qué se diferencia lo ente de aquello que no es lo ente? *En el ser*, que, al fin y al cabo, es lo que le falta

5. Con esta pregunta original y destacada por la esencia preguntamos también, de modo correspondiente, *la pregunta por si es*.

al no-ente. Así que señalando a lo ente, alegándolo, es más, estando familiarizados en general con lo ente, conocemos lo ente en cuanto tal. Así pues, sabemos acerca de qué significa «ser». *El ser nos es conocido*. Pero decíamos que el «ser» es aquello por lo que preguntamos con la pregunta por el ser. *Lo ente es lo incuestionado, el ser es lo cuestionable.*

Y ahora vemos que lo cuestionable, el ser, también nos resulta conocido. Es más, incluso nos tiene que resultar conocido, pues sin él lo incuestionado, lo ente, ni siquiera podría seguir resultándonos algo incuestionado. Es más, el ser tiene que resultarnos conocido también para que él mismo pueda llegar a resultar algo cuestionable, pues ¿cómo habría de ponerse en cuestión el ser si previamente no lo conociéramos? Dicho brevemente: lo ente nos resulta conocido, *pero el ser también*. Y sin embargo, en toda nuestra vida no nos habíamos enterado hasta ahora en lo más mínimo de que el ser nos era conocido. Lo ente sí: eso es algo que nos sale al paso, que se apiña a nuestro alrededor, que nos pone de tal o cual temple, que nos cautiva. Lo ente sí: eso es algo en lo que nos involucramos o de lo cual nos desentendemos. Nos dejamos llevar por él o nos sumimos en él. Pero el ser, y encima que nosotros conozcamos el ser, es algo que hasta ahora no nos había sucedido. Es más, incluso ahora queremos seguir creyendo que lo único que aquí sucede es que *una mera distinción léxica está haciendo de las suyas*: ente y ser son *una sofistería y un ergotismo* tras los cuales no se esconde nada y que al menos *a nosotros* no nos incumben.

¿Qué sucede con el modo como conocemos el ser? Tenemos un comportamiento con el ser cuando llegamos a saber un ente según el modo como él *es*, es decir, cuando decimos de propio el «es». ¿Y cuántas veces no sucederá que decimos el «es» o variaciones suyas? ¡Cuántas veces decimos al día: esto es de tal o cual modo! ¡Con cuánta frecuencia empleamos el «es»! ¡Con cuánta frecuencia hemos empleado ya el «es» y lo seguiremos empleando! Después de todo, con el «es» nos estamos refiriendo al ser de lo ente. Decimos por ejemplo: «la puerta está [es] cerrada». Vemos esta puerta ahí. También vemos o podemos constatar empujando que está cerrada. Pero el «es», *¿dónde demonios se esconde el «es»* al que nos referimos cuando decimos: «la puerta está [es] cerrada»?

¿O podemos prescindir del «es» como una forma lingüística y gramatical a la que nos hemos acostumbrado desde hace mucho tiempo pero a la que no estamos forzosamente vinculados? Por ejemplo: «puerta cerrada», como puede decir por ejemplo un niño, y nosotros mismos, como cuando por ejemplo da parte el soldado: «orden cumplida». En ambos casos el «es» está elíptico. Y nada

ha cambiado. En efecto, no. ¿Demuestra esto algo acerca de que el «es» es prescindible? Todo lo contrario: eso es la demostración más rigurosa de que es *im*prescindible, a saber, de que es imprescindible no la palabra, sino aquello que entendemos por tal palabra, aunque esto sea algo de lo que no quiere enterarse aquella objeción de que el «es» es una mera forma lingüística. Pues también cuando decimos «puerta cerrada» nos estamos refiriendo justamente a la puerta en cuanto que estando [siendo] cerrada, en su «*estar [ser] cerrada*». La palabra «es» puede omitirse. Pero a mí me parece que, en tal caso, lo que la palabra «es» significa se experimenta incluso más acentuadamente, justamente como un «estar [ser] cerrada» la puerta, que es justamente estando cerrada la puerta cuando su «es» no falta. Y lo mismo cuando el «es» se sobreentiende como mandato: «¡cierra la puerta!» [«¡puerta cerrada!»], la puerta debe estar [ser] cerrada.

También aquí, cuando falta la palabra, entendemos el ser y el «es»: es más, tenemos que entenderlos. ¿Qué habría de significar si no el mandato «¡cierra la puerta!» [«¡puerta cerrada!»]? Después de todo, la noción de una puerta y la noción —incluso aunque sea simultánea— de cerramiento no expresan ya que la puerta esté cerrada, ya al margen de que el cerramiento, es decir, el estar [el ser] cerrado, tampoco podemos entenderlo y ni siquiera podemos representárnoslo en sí mismo sin el ser.

El ejemplo nos muestra también esto otro: el «es» y el ser los entendemos incluso aunque no se pronuncien con una palabra específica, por ejemplo en «llueve». Aquí, la expresión lingüística está en la forma verbal correspondiente: ahora ha venido la lluvia y en estos momentos está presente. Así que el «es» y el «ser» no pueden considerarse meras emisiones lingüísticas que no significan nada, sino al contrario: el «es» y el «ser» solo se pueden emplear y pronunciar porque con ellos se está expresando algo. Y eso solo se puede expresar porque ya venía dado antes de la expresión e incluso sin ella. Si en un caso concreto estamos «pensando» en algo con ello, o hasta qué punto en un caso concreto estamos «pensando» en algo con ello, es una cuestión de orden menor. Pues, al fin y al cabo, tenemos la dudosa prerrogativa de poder hablar y escribir sin pensar lo que decimos. Mientras que si el «es» no tuviera ningún significado, entonces ni siquiera podríamos pronunciar esta palabra sin pensar lo que estamos diciendo. Después de todo, hablar sin pensar lo que decimos consiste únicamente en que no hacemos uso del significado correspondiente ni de la comprensión de ese significado.

Es más, el «es» y el ser los comprendemos incluso cuando *no hablamos en absoluto* y experimentamos lo ente *simplemente ca-*

llando, como cuando captamos algún suceso y nos decimos mentalmente sin llegar a pronunciarlo: «inaudito», a saber, «esta cosa *es* inaudita». *Es más, ni siquiera hace falta que esta palabra suene mentalmente.* ¿Todavía ahora queremos seguir negando que el ser nos resulta conocido y queremos seguir sospechando que el «es» no es más que un mero modo de hablar y quitarle toda relevancia dejándolo en mera forma gramatical? ¿O queremos conformarnos siquiera con *tomarnos en serio* este «es» irrelevante y tan usado, por supuesto que con todas sus variaciones?

e) La conocida versatilidad del ser en el «hecho de ser», «ser qué», «ser así» y «ser verdadero»

Decimos «la tierra es», y nos estamos refiriendo a esto real en su realidad, justamente a esto, a que la tierra es: el «*hecho de ser*». Decimos «la tierra es un planeta», y nos estamos refiriendo a lo que la tierra es en cuanto tal: el «*ser qué*». Decimos «la tierra es redonda», y nos estamos refiriendo a que eso que existe como tierra tiene tal y cual constitución, a que es de tal y cual modo: el «*ser así*». Decimos «la tierra es un planeta», queriendo decir que sucede, que es verdad que la tierra se mueve alrededor del sol en un determi-
21 nado tiempo, que eso es verdad: «*ser verdadero*». |

En todos estos cuatro casos decimos *el mismo «es»* irrelevante y nos referimos al ser, y *sin embargo en cada caso* estamos entendiendo *algo distinto*: «el hecho de ser», «ser qué», «ser así» y «ser verdadero».

Y este ser respectivo lo entendemos *sin necesidad de ninguna otra medida de precaución*, eso se nos echa encima con el «es», simplemente así. Así que ahí se nos evidencia que no solo conocemos el ser así en general y por encima, sino que el ser lo conocemos en su versatilidad.

¡Y con qué seguridad conocemos el ser! Lo conocemos con mucha más seguridad que el ente. Decimos: la puerta está cerrada. Acerca de ello podemos estar confundidos. Después de todo, eso puede estar sujeto a duda: la puerta también podría estar meramente entornada. Si este ente es en cada caso de tal o cual modo, eso es algo sobre lo que cabe dudar, pero lo que en ello entendemos por el «es» —ser y «ser así» en general— no nos resulta en absoluto dudable, es más, incluso tiene que quedar fuera de toda duda para que luego podamos dudar de si la puerta está cerrada o meramente entornada. Podemos confundirnos acerca de si aquí y ahí está presente algo, pero el *estar presente* en cuanto tal queda aquí fuera de todo engaño.

Y además, el «es» y el ser *no* los entiendo acaso *solo para mí mismo*, así como, por ejemplo, un ente determinado quizá lo conozca realmente yo solo y los demás no, de modo que primero tengo que hacerme entender ante otros acerca de él. Acerca del «es» y del «ser» *siempre nos hallamos ya en común acuerdo y en consonancia*. Uno afirma: la puerta está cerrada; el otro: la puerta no está cerrada. Acerca de qué significa «está» y «no está» no hay ninguna discusión.

De este modo, nuestro conocimiento del «es» y del «ser» se nos vuelve a ojos vistas más importunante. Y sin embargo podemos escabullirnos de él dando a pensar que con tal «es» y con tal «ser» no somos capaces de «imaginarnos» nada. «Puerta», «cerrada», «tierra», «planeta», «redonda», «bueno»... ¿pero «es»? Concedido: *en realidad no entendemos qué significa eso*. Pero, pese a todo, con esto no podemos escabullirnos de todo lo que se ha mostrado con lo anterior: que el «es» y el ser, tanto si son pronunciados como si son tácitos, y en toda la versatilidad de sus significados, los entendemos sin duda ni engaño y en común acuerdo con los demás, aunque sin embargo no entendamos qué hayan de significar en realidad. En efecto, no entendemos qué hayan de significar en realidad, no los entendemos en su esencia, y por tanto no tenemos *ningún concepto* de ellos. ¡Pero cuántas cosas nos son pese a todo conocidas sin que tengamos ningún concepto de ellas, en relación con las cuales todavía no hemos avanzado hasta llegar a formarnos un concepto! Del modo como conocemos el ser forma parte justamente que *lo entendemos y sin embargo no lo concebimos*, que lo entendemos previamente a todo concepto.

Y de nuestro conocimiento del ser también forma parte que a ese conocimiento no le prestemos atención en absoluto. El ser nos sigue resultando indiferente. Es más, *ni siquiera nos resulta indiferente*, pues para eso sería necesario que nos hubieran hecho prestarle atención para de inmediato dejarlo al margen para siempre. Ni siquiera indiferente, sino totalmente *olvidado*: lo que hay ahí no es el ser, sino solo lo ente.

¿Cómo ha de resultarnos jamás cuestionable el ser siendo que de todos modos queda fuera de toda duda, pero encima habiendo quedado además totalmente olvidado en cuanto tal?

f) La circunstancia de la comprensión del ser (Resumen)

El ser *es lo más incuestionado*. Con el «es» y el «ser» sucede entonces algo bastante singular. Y como en el mundo suceden tantas cosas irrelevantes a las que prestamos atención, por un momento también podemos dignarnos y resignarnos a detenernos en esta circunstancia que acabamos de observar. Se trata del modo como el «ser» nos resulta conocido, lo cual nos lo aclaramos con el ejemplo de la comprensión del «es» y, en consecuencia, de todas las variaciones de este «verbo auxiliar». Esta comprensión no se refiere a la palabra ni a su significado, sino al ser que queda señalado con el significado de esta palabra. A esta circunstancia la llamamos la *comprensión del ser*. Primeramente, hablamos de una *circunstancia* meramente en atención a que ahora, de momento, nos limitamos a indicar eso que hemos llamado así. De qué modo y en qué sentido se da esta circunstancia, y si esta denominación representa una caracterización más que provisional de la comprensión del ser, son cosas que ahora quedan aún por determinar. Ahora solo intentamos ver conjuntamente, de forma unitaria y con un cierto orden, los momentos que hemos señalado.

1. La comprensión del ser se extiende a lo largo de toda la amplitud de lo ente en su conjunto, con toda la enmarañada y desbaratada versatilidad de sus reinos y estratos: naturaleza, historia, obra de arte, número, espacio, lo divino y similares.

2. Más allá de estos reinos y ámbitos particulares, el ser y el «es» se articulan, como por sí mismos, en el «ser qué», el «hecho de ser», el «ser así» y el «ser verdadero», sin que esta clasificación sea puesta expresamente de relieve.

3. La comprensión del ser puede expresarse con el «es», pero no queda sujeta a esta expresión lingüística, sino que se revela en todo discurso y toda forma de hablar, reinando también en la experiencia tácita de lo ente.

4. La comprensión del ser está libre de confusión y es inmune a la duda.

5. Acerca del ser comprendido en la comprensión del ser reina un común acuerdo con los demás hombres.

6. Lo que se conoce con la comprensión del ser se entiende con toda seguridad, pero no se lo concibe. La comprensión del ser es previa a todo concepto.

7. Lo entendido en la comprensión del ser nos resulta irrelevante en cuanto tal, no se presta atención a la comprensión del ser.

8. No solo no se le presta atención, sino que simplemente se la olvida. Pero a pesar de su uso continuo, está sin usar.

9. El ser que conocemos de este modo y la comprensión del ser quedan bajo todo aspecto fuera de cuestión, son lo incuestionado por antonomasia.

Esta caracterización de la comprensión del ser ni es exhaustiva ni tampoco se ha emprendido en la dirección más original ni menos aún única de una mirada penetrante. Pero en relación con lo que por ahora queremos ya nos dice bastante. | 22

g) Lo más incuestionado es digno de cuestión

Después de todo, queremos preguntar realmente la pregunta por el ser, como algo diferente a un mero recitar de memoria la proposición interrogativa «¿qué es lo ente?». Para eso, como se ha evidenciado, es necesario que la pregunta se haya planteado en cuanto tal. El planteamiento de la pregunta sucede con esa elaboración de la pregunta que consiste en preguntar las «cuestiones preliminares». Estas buscan la delimitación de aquello *a lo que* se pregunta y de aquello *por lo que* se pregunta. Se pregunta a lo ente, y se pregunta por el ser. ¿Lo ente es lo incuestionado y el ser es lo cuestionable? ¿Pero es el ser lo cuestionable? La caracterización de la comprensión del ser nos muestra que el ser es lo más incuestionado de todo. Y si es eso, entonces es lo que más lejos queda fuera de toda cuestión. Pero como es obvio, algo así es lo que más raramente se pone en cuestión y lo más difícil de cuestionar. Y entonces resulta que notamos también por qué recitar de memoria la pregunta «¿qué es lo ente?», es decir, recitar la pregunta por el sentido, no tiene para nosotros nada que lo asemeje a un preguntar: porque falta por completo lo cuestionable. Pero al mismo tiempo vemos que si lo cuestionable nos falta no se debe a que el ser no esté ahí, sino que *está demasiado ahí y está demasiado cerca en su calidad de lo más incuestionado.*

Así pues, se trata de hacer *cuestionable* por vez primera aquello que es lo más incuestionado. ¿Pero cómo sucede una modificación así? ¿Acaso como cuando cerramos la ventana que está abierta, alterándola en su estado al cerrarla? ¿Hemos de alterar de alguna manera el ser que nos resulta incuestionado para que se vuelva cuestionable, o por el contrario debemos dejarlo exactamente tal como lo tenemos en la comprensión del ser, para entonces mirar en qué medida y hasta qué punto cabe averiguar algo de él preguntando? ¿Cabe constatar simplemente así lo cuestionable? No. En aquello

a lo que no nos dignamos dirigir ninguna pregunta tampoco hallaremos jamás nada cuestionable. Solo puede volvérsenos cuestionable aquello que nos resulta *de entrada digno de cuestión*: digno de que le preguntemos y digno de que preguntemos por ello. Solo donde hay en general algo digno de cuestión se da el margen posible para lo cuestionable y lo incuestionado.

Por consiguiente, mientras el ser no se nos vuelva *digno* de cuestión no podemos mostrar en él nada cuestionable, ni por tanto dirigir hacia él el preguntar ni plantear las preguntas.

¿Pero cómo ha de volvérsenos digno de cuestión el ser mientras no lo conozcamos lo suficiente como para decidir si tiene tal dignidad o si la merece? Solo que, después de todo, el ser lo conocemos. Nos resulta incluso demasiado conocido. Al fin y al cabo, aquello que resulta demasiado conocido es a lo que se apela cuando se asegura que con el «ser» y el «es» ni estamos pensando nada más ni tampoco podemos pensar nada. Pero quizá resulte que esta constatación y esta afirmación no sean más que una irreflexión, la cual en nada se volvería mejor ni más legítima si, encima, dedujera aún esto: como, por lo común, con el «ser» y con el «es» no se está pensando en nada más, *por eso* ellos no son «nada más» que una mera palabra y una forma gramatical que nos está tomando el pelo. Como si se hubiera resuelto algo desplazándolo al ámbito del «mero» uso lingüístico. Como si supiéramos así sin más qué es una palabra y, más aún, qué es el lenguaje y qué es el uso lingüístico. ¿Qué poco sabemos sobre la esencia del lenguaje? Tan poco como sobre la esencia del ser.

¿Pero acaso ha quedado decretado así que con la palabra «ser» no estamos pensando nada más? Por todo esto, tenemos que seguir un largo trecho y tratar de explicarnos a qué nos estamos refiriendo cuando comprendemos el ser. *Quizá* demos ahí con algo que *podría* llegar a ser *digno* de una pregunta, lo cual, por tanto, *tendría que* volverse cuestionable bajo algún aspecto, *pudiendo* evidenciar así la necesidad de la pregunta por el ser.

Desde la primera clase de estas lecciones venimos hablando del ser de lo ente: el ser, aunque no sea una mera expresión que pronunciamos, tiene sin embargo un significado bastante impreciso. Y este significado funciona como algo vacío, como lo más vacío e inasible, y sin embargo, a su vez, como aquello que «determina» a todo ente y a lo ente en su conjunto como tales.

Y *poco a poco nos vamos sintiendo más inseguros y nos vamos poniendo más impacientes sobre si alguna vez llegaremos a encontrarnos en un camino seguro* para aproximarnos a aquello que el ser significa.

§ 12. *El recuerdo del uso lingüístico*

a) Devenir, deber, pensar y apariencia

Pero, después de todo, esta fastidiosa cuestión se despacha fácilmente constatando el significado léxico a partir de la historia de la palabra y de su raíz, y apelando a esta constatación[6]. Pero este procedimiento es tan sencillo como peligroso, pues podría suceder que el significado de la raíz hubiera muerto hace ya mucho tiempo, es más, que, tal como quizá creamos constatarlo, jamás haya estado en uso. Pero sobre todo, lo que nosotros queremos llegar a conocer *no es solo el significado* de una palabra, sino aquello que *con el significado* se nos significa y se nos *da a entender.*

Por otra parte, no podemos arreglárnoslas sin echar un vistazo al lenguaje y al uso lingüístico, sobre todo si no queremos considerar que el lenguaje sea algo incidental, una mera herramienta para expresar el pensamiento y para la comunicación. Es más, ahora incluso estamos indagando un uso lingüístico, y concretamente uno en el que nos hemos estado moviendo desde hace mucho tiempo. Y, más en concreto, no lo estamos indagando en cuanto a su etimología, sino en cuanto al contenido semántico que nos resulta usual, es decir, en cuanto a aquello en lo que *nuestra comprensión del ser* se expresa inmediatamente. | 23

Recordamos una vez más que empleamos la palabra «ser» para designar lo ente en su conjunto. El ser es lo más amplio, aquello que solo encuentra su frontera en la nada, que solo en ella tiene su barrera y su restricción, suponiendo que en general nos esté permitido decir tal cosa de la nada.

Pero ahora resulta que, pese a todo, el *recuerdo* del uso lingüístico más usual nos evidencia algo totalmente distinto. El ser lo diferenciamos del *devenir.* El ser lo hacemos contrastar con el *deber.* El ser lo contraponemos al *pensar* en el sentido más amplio. El ser lo discernimos de la *apariencia.*

De aquí desprendemos fácilmente: 1) con este tipo de contraposiciones el significado del ser queda evidentemente *delimitado*; 2) esta delimitación sucede en *diversos* sentidos; 3) a causa de estas delimitaciones que tienen diversos sentidos «el ser» experimenta una *determinación* en muchos aspectos; 4) pero, al fin y al cabo, mientras nos movamos incesantemente en este uso lingüístico, aquel significado del «ser» que ha quedado determinado en

6. Cf. ☐ *El ser.* [Supuestamente recogido en *Zum Ereignis-Denken* (GA 73)].

muchos aspectos tiene que resultarnos familiar de un modo *peculiarmente* inconfundible y con una *peculiar* seguridad; 5) este significado delimitado y determinado del ser discurre junto con el otro significado amplísimo e impreciso.

De momento, vamos a tratar de explicarnos algo estas contrastaciones del ser frente al devenir, el deber, el pensar y la apariencia. Lo que nos guía en ello es la intención de establecer lo que de estas contrastaciones resulta para la delimitación más determinada del «ser».

Ser y devenir[7]. Esta distinción es corriente, y no solo dentro del uso filosófico del lenguaje. Como es patente, la distinción quiere decir: lo que deviene todavía no es; lo que es no necesita ya devenir. Lo que es, lo ente, ha dejado el devenir tras de sí y en adelante resiste su embate[8]. Pero en cualquier caso, en el devenir hallamos algo así como un *cambio*, una *mudanza*, una transición de uno a otro, una falta de reposo. En la medida en que al devenir se le opone el ser, aquí ser viene a significar permanecer, *perseverar*. Lo ente es lo perseverante, lo terminado, lo que reposa definitivamente; lo que deviene es lo que no reposa, lo que discurre.

Ser y deber. En su versión particular esta distinción nos resulta corriente desde Kant y Fichte, pero en cuanto al asunto la distinción es mucho más antigua. Aquello que debemos hacer lo entendemos como una exigencia, como un requerimiento, como una tarea y un deber. Debemos hacer o atenernos a lo debido, a lo que se promulga como tal en el deber. Entonces, lo que en realidad se entiende por deber es *lo debido en cuanto tal*. Y con este significado se opone a lo ente y a su ser. Lo debido es lo que aún queda pendiente y lo que está por hacer de forma inminente, lo que aún no es. Frente a esto, se considera como ente lo que ya no hace falta que deba ser hecho, sino que ya ha sido hecho y está cumplido y despachado, lo llevado a cabo y terminado y que en cuanto tal está disponible. O bien lo ente se diferencia de lo debido en el sentido de que con ello uno se refiere a aquello *que no puede ser en modo alguno objeto de un deber*, aquello que en sí no puede constituirse en tarea de un hacer y un producir, aquello que se hace y se ofrece por sí mismo sin ninguna intervención externa, quedando así de todos modos y en todo momento ya a disposición (en lo dado).

7. Cf. más adelante p. 41, «Parménides».

8. Cf. la nueva versión en el semestre de verano de 1935, pp. 38 ss. [M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (GA 40), Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 92-94].

Ser y pensar. En esta distinción, «pensar» está tomado en un sentido *muy amplio*, algo así como representar o incluso tener conciencia de algo o vivenciar, de modo que esta contrastación también podemos expresarla con esta formulación: *ser y conciencia*, ser y vivencia (vida). Y si como carácter fundamental de la conciencia se toma el yo, el sujeto, entonces ser y pensar viene a significar lo mismo que *objeto y sujeto*. Aunque las tres formulaciones mencionadas no se identifican sin más, no obstante vemos enseguida con qué significado está operando ahora la palabra «ser». A lo que se refiere es a lo ente en el sentido de aquello que hay enfrente, lo que está arrojado delante [*ob-jectum*], el objeto, lo que está presente por sí mismo, lo dado por sí mismo y que puede ser pensado y representado como tal, aquello de lo que podemos llegar a tener conciencia en cuanto tal. Ser es el estar dado a diferencia del estar pensado, del ser tenido en la conciencia y del estar vivenciado. (Ser y vida).

Ser y apariencia. Lo que es una apariencia únicamente ofrece el mismo aspecto que lo ente, pero no lo es. Es decir, ser viene a significar ahora lo mismo que *realidad*, autenticidad, verdad. Lo ente es lo real, lo auténtico, lo verdadero, frente a lo meramente simulado, fingido y aparentado como algo presunto e imaginario. Lo real, lo palmario, lo presente, lo que se mantiene firme y no se desvanece en algo arbitrariamente aderezado.

b) La provisionalidad y la angostura de la pregunta por el ser

Si ahora tomamos por un momento y conjuntamente las cuatro contrastaciones en las que está «el ser», desde luego que, en un primer momento, resultará difícil averiguar *una relación unitaria* entre el devenir, el deber, el pensar y la apariencia, y no solo difícil, sino casi arbitrario. Pero tanto más inequívoca y aprehensible es la definición del ser que aparece en las cuatro contrastaciones. Ser significa: perseverar, permanecer, reposar, estar a disposición, estar presente, resultar palmario y realidad. En verdad que siguen siendo calificativos diversos que no tienen del todo el mismo significado, pero sin embargo estos significados se juntan unitariamente en un verdadero contenido semántico, del cual no vamos a ocuparnos por ahora.

Tan solo digamos provisionalmente que en el caso de este contenido semántico se trata de la comparecencia, del estar campando ante alguien, pero no en el sentido de lo general formal, como una escoria vacía, sino en el sentido de un *recogimiento*. Con el senti-

do de este significado de ser entendemos lo ente como lo permanente, lo constante, lo disponible, lo presente, lo real. En consecuencia, por ser entendemos algo *totalmente determinado*. Y este carácter tan determinado de la comprensión del ser es lo que nos da la seguridad inmediata y el carácter habitual de las contrastaciones que hemos mencionado.

¿Qué es lo que hemos ganado? «Ser», «ente», resultan no ser meros términos literales en los que resuena un significado indefinido. Más bien, la pregunta por el ser —suponiendo que la estemos formulando— tiene ahora una dirección totalmente determinada. Ser y no... ¡Cierto! Pero con ello estamos concediendo algo que contradice todo lo que se dijo antes. Después de todo, dijimos que la pregunta por el ser es la más profunda y la más amplia. El ser es tan abarcante que solo encuentra su frontera en la nada. Pero ahora se aprecia que del ser queda excluido el devenir, el deber, el pensar, la apariencia. Al ámbito del devenir corresponde la naturaleza con sus procesos y sus despliegues, la historia y sus acontecimientos y sus configuraciones. Al deber corresponde toda acción moral del hombre, es más, todo hacer que se pone bajo un requerimiento y unas tareas. El pensar, la conciencia, la vivencia, abarcan todo el ámbito del sujeto y de la subjetividad. La apariencia, todo aque-
24 llo que se opone a la verdad. |

De este modo, ámbitos amplísimos y sumamente esenciales quedan excluidos del campo de lo ente y del ser. Apenas se ve ya qué haya de quedar entonces restante como ámbito de lo ente. La pregunta por el ser podrá seguir siendo entonces una pregunta legítima, *pero jamás será la más amplia y más profunda* ni la más decisiva. Y aunque la pregunta por el ser haya de constituir el *comienzo* de la filosofía, lo que eso demuestra de la forma más inequívoca es que en el comienzo solo entró en cuestión un ámbito delimitado de forma muy definida de aquello a lo que se podía preguntar, y que hizo falta la larga historia posterior de la filosofía para, yendo más allá de la pregunta por el ser, conquistar los ámbitos restantes, para así comprender la pregunta por el ser en su provisionalidad y necesaria angostura. Y de este modo, puede resultar totalmente legítimo que la pregunta por el ser haya desaparecido por completo del centro dominante del preguntar filosófico. Eso es lo que sucede con el concepto habitual de *ontología* y de lo *ontológico*. A partir de ahí resulta del todo palmario que guiarse por la antigua pregunta fundamental de la filosofía representa un angostamiento arbitrario y dogmático. Ser frente a conciencia y sin la conciencia (¿de Descartes a Kant?). De ahí la resistencia interior que experimentamos hoy: ya no se entiende la pregunta por el ser. Por otra

parte, evidencia ser una unilateralidad arbitraria que hayamos tratado de otorgar tal rango a la pregunta por el ser. Eso solo resultaría mientras empleáramos la palabra y el significado de ser con una generalidad que, tal como ahora se aprecia, solo es la generalidad de lo indeterminado. Pero en el mismo momento en el que se nos hace claro el carácter determinado del significado de ser, la pregunta por el ser pierde también todo derecho al puesto que habíamos pensado asignarle.

Y si encima tenemos en cuenta que la múltiple delimitación del ser que hemos aducido frente al devenir, el deber, el pensar y la apariencia no es solo de hoy, sino que, como tenemos que mostrar, la encontramos ya incluso al comienzo de la filosofía occidental, entonces *renunciaremos ya por completo* a imaginarnos y más aún a imponer la pregunta por el ser como la primera y la última, como la más profunda y la más amplia. Y de este modo, después de todo, acaban por seguir teniendo razón aquellos —y ellos son toda la tradición anterior de la historia de la filosofía— que hacen comenzar la filosofía occidental con la filosofía natural, es decir, con la pregunta por la naturaleza como un ámbito determinado de aquello a lo que cabe preguntar, ámbito que, justamente, en el comienzo se equipara con lo ente.

c) El ser en el devenir, el deber, el pensar y la apariencia

Que la palabra y el significado de «ser» se emplean con la delimitación explicada es algo que no cabe discutir. ¿Pero se sigue de ahí que la *elaboración de la pregunta por el ser tengamos que llevarla a cabo en la dirección de este significado delimitado*? ¿Quién es aquí el que manda y decide? ¿El mero uso lingüístico o el asunto? Yo pienso que únicamente *el asunto mismo*. De momento, al significado delimitado de ser y a su uso tenemos que objetarles esto: cualquier cosa que sea algo y no nada tiene de alguna manera un ser. Este empleo de «ser» es corriente y legítimo, es más, quizá incluso necesario, pero sucede que exactamente en la misma medida es un hecho su empleo delimitado. ¿Pero qué resulta de aquí para todo aquello que quedó excluido y delimitado frente al ser en las cuatro contrastaciones aducidas? ¿Devenir, deber, pensar, apariencia?

¿Acaso es una nada el devenir? Cuando algo deviene, entonces no solo ese algo que entra en devenir tiene un ser, sino que este devenir mismo *sucede*. Este suceder tiene un ser, solo que, justamente, no un ser con el significado de permanecer y perseverar. ¿Cuánto de aquello que en el sentido más amplio llamamos lo ente perma-

nece y persevera? Diciéndolo a grandes rasgos, ¿no están la mayoría de las cosas en un proceso de cambio y modificación? ¿Afirmaremos por tal motivo que eso no tiene un ser, que «es» nada?

¿Acaso el deber y lo debido no son nada, o son algo? Tanto lo debido como el ser debido, el ser debido de lo que debe ser. ¿O acaso deber no significa justamente *deber ser*? ¿Y este deber ser no es en todo momento un *ser-debido*? Esto, ciertamente, no como ser en el sentido del estar presente una cosa. ¿No es el «deber ser» un modo del ser, exactamente igual que el «tener que ser», la necesidad, y el «poder ser», la posibilidad? Pues entonces, ¿por qué solo la necesidad, la posibilidad y la realidad habrían de representar eso que llamamos «modalidades» del ser?

¿Acaso el pensar, el representar, el vivenciar, no son nada (*esse* no es *percipi*)*?* Todo eso lo podemos contraponer sin más al ser, pero ¿no se delata uno a sí mismo al decir: ser y *«ser consciente»*? El representar y el pensar y el tener conciencia de algo, ¿no son justamente también un modo de ser, precisamente el ser de eso que se da en llamar «sujeto», el ser del yo y del sí mismo? ¿O no tenemos razón cuando decimos «yo soy», «nosotros somos»? ¿Por qué solo habría de llamarse un ente aquello que posiblemente pueda llegar a convertirse en objeto de un pensar y un representar, como si el pensar mismo no fuera nada?

¿Acaso la apariencia, que se contrapone al ser y a lo ente, no es nada? ¿Queremos denegar el ser al engaño, a la mentira, a la falsedad, al error? ¿O acaso no tenemos que conceder a diario que esas cosas existen y ejercen su poder sobre nosotros? O mirándolo en. otro sentido: cuando la física y la astronomía nos instruyen acerca de que eso que llamamos el sol y que vemos como el sol cuando estamos contemplando un crepúsculo en realidad es una apariencia, ¿concederemos esto sin más? En cualquier caso, después de todo, no es una nada. ¿Quién dice pues que el sol astronómico y astrofísico es el sol real y existente? ¿En qué tablas de la ley está escrito eso? ¿No es al cabo el sol astrofísico también solo una imagen, una apariencia, solo que una apariencia más inesencial que el sol y el crepúsculo del poeta o del pintor?

d) La cuestionabilidad de la pregunta por el ser desaparece definitivamente

Vemos que con el significado delimitado de la palabra «ser» sucede *algo peculiar*. Ciertamente, ese significado muestra estar determinado. ¿Pero esa determinación no es en la misma medida un cons-

treñimiento? Pues ¿por qué habría de ser y de tener un ser solo lo permanente, lo perseverante y lo presente, y todo lo distinto de ello no? Toda vez que, al fin y al cabo, uno no se resolverá a decir: el devenir, el deber, el pensar y la apariencia merecen que se los trate como si no fueran nada.

(Tras esto está la pregunta: ¿por qué el comienzo tiene que concebir el ser como *comparecencia*? ¿Por qué interceptar el comienzo de esta manera? ¿Y es por esto por lo que luego resulta que lo único que llega a dominar es el λόγος de la οὐσία?).

Pero tampoco esta nada la vemos como si no fuera nada, sino como siendo de alguna manera. Y sin embargo, al mismo tiempo la contraponemos al ser. *¿Qué es lo que está sucediendo?* Es difícil de decir, pero al menos vemos esto: que nuestra comprensión del ser es sumamente curiosa. Como si fuera obvio, entendemos el ser en el sentido de que solo encuentra su frontera en la nada, y al mismo tiempo lo empleamos con múltiples constreñimientos, que otorgan al ser una cierta determinación que luego nos resulta habitual. ¿Es esto casual? ¿O no es más que el capricho de un uso lingüístico que ya no cabe seguir examinando?

¿Es esto *únicamente* curioso? ¿Merece la pena que lo dejemos apuntado? ¿O aquí está sucediendo algo más? El ser, que nosotros comprendemos y comentamos de esa manera discrepante que hemos caracterizado y en el modo como lo entendemos: por un lado en su amplitud máximamente posible y al mismo tiempo con un constreñimiento muy determinado, ¿no merece que por una vez lo pongamos en cuestión? ¿Acaso el ser y la comprensión del ser *no son dignos de ser cuestionados*[9]? | 25

Diremos: sin duda que se puede preguntar por la comprensión del ser, la cual hemos caracterizado de muchas maneras, y que se puede preguntar por el ser que entendemos dentro de esa comprensión, *exactamente igual que podemos preguntar por todo lo que nos resulta curioso y reclama nuestra atención*. Pero en este sentido, la circunstancia que estamos tratando ahora no es nada especial frente a cualquier otra curiosidad con la que no resulta difícil toparnos, por ejemplo dentro de las ciencias. Solo que esta circunstancia es bastante extravagante, no se percibe que su investigación tenga ninguna finalidad ni aplicabilidad práctica, sino que es, como mucho, la tarea de una cavilación afectada, extravagante y abstracta. Pero todo esto no sirve más que para volver a atenuar la «cuestionabilidad».

9. La huida de la diferencia de ser hacia lo *ente suelto que podemos poseer*. Cf. Nietzsche.

A pesar de toda la caracterización del ser y de la comprensión del ser que hemos proclamado, no vemos *nada* de una *dignidad suya de ser cuestionados* que encima pudiera atribuir a la pregunta por el ser esa *prioridad a toda costa* de la que una vez hemos hablado.

§ 13. *La pregunta fundamental por la existencia*

a) El desasosiego como una experiencia de preguntar

Pero, después de todo, tampoco podemos proclamar por imperativo legal que el ser venga a ser para todo preguntar lo más digno de ser cuestionado. Eso no solo sería una chocante arbitrariedad, sino que, sobre todo, no serviría de nada. Pues en la esencia del preguntar, si es que el preguntar debe realizarse realmente, está el no dejarse engatusar ni que le impongan nada por la fuerza. El preguntar es un comportamiento en el que cada vez, aunque de forma diversa y en medida distinta, nos reponemos retrocediendo *hasta nosotros mismos* y nos mantenemos *dentro de nosotros mismos*, para *de este modo* confrontarnos con lo indefinido y abierto e infundado e irresuelto (cf. más arriba p. 17). Esto vale también para aquel preguntar que es «solo» *un preguntar por nuestra parte*. Ciertamente, no es el «preguntar por nuestra parte» lo que en realidad hace que una pregunta surja por vez primera, y sin embargo también tiene el carácter del «por sí mismo», en la medida en que tuerce para entrar a oscilar y en que entra a vibrar en una pregunta que ya está pendiente. Torcer para entrar a oscilar solo es posible cuando el que entra a oscilar trae consigo y por sí mismo la vibración, merced a la cual interviene también él en el movimiento del preguntar.

Esta vibración tiene que surgir del *desasosiego* en el que *lo digno de ser cuestionado* pone *en cuanto tal.*

Si de lo que para nosotros se trata es de *preguntar por nuestra parte la pregunta por el ser*, entonces nosotros mismos —cada uno por sí mismo— tenemos que entrar a vibrar en este preguntar a partir de una experiencia de que el ser y la comprensión del ser son dignos de ser cuestionados.

¿Pero cómo se nos ha de volver el ser digno de ser cuestionado, más allá de resultar algo meramente curioso? En todo caso, eso solo podría suceder si hemos concebido el ser en su esencia y por completo. Entonces ciertamente tendría que lograrse valorar su significado en toda su medida. Eso es el «círculo». Pero, sin embargo, ahora nos estamos moviendo precisamente en una compren-

sión *preconceptual* del ser. Mientras no se haya concebido lo suficientemente el ser, tampoco se lo podrá valorar con seguridad y contundencia en cuanto a si es digno o indigno o irrelevante. Y sin embargo, por otra parte, el ser solo lo concebimos si, yendo más allá de la comprensión preconceptual del ser, y yendo a través de esa comprensión preconceptual, transformamos la comprensión en una concepción. ¡Otra vez un círculo! ¿O es que el ser se nos puede volver digno de ser cuestionado también antes de que lo hayamos concebido? ¿Dentro de una comprensión preconceptual del ser? Sí, caso de que esta comprensión se haya vuelto previamente cuestionable en cuanto tal. Pero suponiendo que ya la comprensión preconceptual del ser se nos haya revelado como algo digno de ser cuestionado, más aún, incluso como lo más digno de ser cuestionado, ¿no es entonces, y ya previamente, cuando más que nunca el ser tiene que volverse lo más digno de ser cuestionado? Pues la comprensión del ser solo es tal, y solo es como es, gracias al ser.

Así pues, también dentro del recinto de la comprensión preconceptual del ser, que es precisamente donde nos estamos manteniendo ahora todo el rato, podemos experimentar que el ser es digno de ser cuestionado, suponiendo que la comprensión del ser se nos vuelva lo más cuestionable de todo. Pero resulta que la comprensión del ser es lo más incuestionado. ¿Cómo se puede *experimentar* en general la dignidad de ser cuestionado y la dignidad en general? Eso es lo que ahora debe llegar a resultar lo más digno de ser cuestionado. Y no por un imperativo legal.

b) El origen de la existencia en lo digno del ser

¿*Quién otorga* entonces a esto, que es lo más incuestionado, la dignidad suprema de ser interrogado? Esta es la pregunta fundamental del origen de la existencia. En primer lugar: de momento no tiene por qué inquietarnos averiguar de dónde obtiene la comprensión del ser esta dignidad suprema de ser cuestionada; ya es suficiente con que la tenga. ¿Cómo hemos de constatar en lo incuestionado esta dignidad de ser cuestionado? ¿Cabe hallar en general, simplemente sin más, un *merecimiento de honor* y una dignidad del tipo que sea y del rango que sea, igual que constatamos propiedades en una cosa cualquiera? ¿Se puede echar de ver la «dignidad» en alguna cosa, en algún hombre o en cualquier otro «ser»? Ciertamente que sí, con tal de que en cada caso miremos del modo correcto, es decir, con tal de que nos *atengamos* al modo de «ver», en el sentido de experimentar, que se requiere para ello.

Tal cosa como la dignidad solo la experimentamos en general cuando *nuestro comportamiento* en cuanto tal está sintonizado *de entrada* con un *hacer honra* y en cuanto que él mismo es un *honrar*. Donde no hacemos honra en absoluto, nos quedamos ciegos ante la dignidad, pero del mismo modo también ante la indignidad. Cuando con nuestro comportamiento no estamos honrando, ¿experimentamos entonces solo lo indiferente? No, tampoco eso. Es más, en sentido estricto ni siquiera eso, pues incluso para que algo se nos quede en indiferente tiene que concernirnos. Tampoco lo indiferente en cuanto tal es una nada, sino, justamente, *el difuso indiscernimiento y la difusa irresolución del intermedio entre dignidad e indignidad*, y no un completo afuera. Pero comportarse *sin hacer honra* no significa en modo alguno ya *deshonrar*, por ejemplo en forma de denegar la dignidad, de arrebatar la dignidad o de privar por completo de dignidad o de merecimiento de dignidad. Por otra parte, honrar no consiste en atribuir primero una dignidad, sino que, *antes* que eso, originalmente consiste en *dejar que la dignidad resplandezca* ante nosotros. Para eso es necesario que el comportamiento que hace honra guarde él mismo la *actitud fundamental correcta* hacia aquello cuya dignidad, en realidad, debe revelársele de propio. Hacer honra no es valorar en el sentido de tasar. La dignidad puede ser desvirtuada posteriormente convirtiéndola en un valor tasado con el que se la ha hecho equivaler.

c) La insistencia en lo ente en su conjunto

¿Qué actitud fundamental guardamos entonces hacia la comprensión del ser, cuya dignidad de ser cuestionada es lo que ahora está en juego? Hemos visto que eso nos resulta algo indiferente, es más, incluso algo completamente olvidado. La comprensión del ser, y el ser que entendemos en esa comprensión, no nos preocupan en lo más mínimo. Lo único que constantemente nos importa es lo ente, que nos aclaremos con lo ente, que controlemos lo ente, que tengamos en consideración lo ente como es debido dándole hospitalidad, que lo ente nos sustente y nos aliente y nos motive sin que por otro lado nos venza y nos agobie, que por nuestra parte lo configuremos y le cedamos espacio. No es solo que todo nuestro comportamiento siempre se relaciona únicamente con lo ente, sino que de alguna manera se ha encomendado ya previamente a lo ente. Diciéndolo más exactamente: en un primer momento, y la mayoría de las veces, nuestro comportamiento tiene tal carácter que insiste por sí mismo en absorberse por entero en lo ente que

en el fondo es accesible, es más, que insiste en perderse incluso en lo que es usual, en *perderse por entero en ello.* | A este carácter del 26
comportamiento del hombre, a saber, al hecho de que no solo se comporte en cada caso en relación con algo, con lo ente, sino que además, haciendo eso, antes que nada y la mayoría de las veces se obstina en lo ente e insiste en él, lo llamamos la *insistencia*. Cuando hablamos de comportamiento nos estamos refiriendo siempre al comportamiento del hombre. Un animal, una piedra, un dios, no se comportan, su modo de ser no lo consideramos un comportamiento en el sentido en que nosotros empleamos esta palabra, aunque en verdad que con una cierta arbitrariedad.

En la insistencia se encierra una *peculiar despreocupación* por la comprensión del ser y por el ser que se entiende con esa comprensión. Pero este empecinamiento de la insistencia que es propia del comportamiento puede relajarse y destensarse. Y un destensamiento así ya lo hemos llevado a cabo. A saber, en la medida en que hemos acabado consintiendo en romper con el habitual concentración en lo ente con su preponderancia exclusivista. En un primer momento, tan solo habiendo aprendido a ver *en general* que *existen cosas tales como* la comprensión del ser y el ser que entendemos con esa comprensión. Lo que hay no se agota exhaustivamente en lo ente, que es en lo que solemos empecinarnos exclusivamente. Allende lo ente y antes que él existe el ser, que se nos entrega justamente en la comprensión del ser.

d) El destensamiento de la insistencia

Nuestra caracterización, que hemos dado antes, de la comprensión del ser y del ser que es entendido con esa comprensión no era entonces *nada más que una relajación y un destensamiento de esa insistencia* que es propia de nuestro comportamiento. El comportamiento es siempre una relación con lo ente. Pero con esto que llamamos el destensamiento de la insistencia no se toca en nada la relación con lo ente, en el sentido de que esa relación se vuelva insegura, titubeante o incluso que se interrumpa y se corte. Nuestro comportamiento en relación con la puerta y con su estar cerrada o abierta sigue siendo el mismo. La relación con lo ente no se ha destensado, sino que únicamente el comportamiento en sí mismo se ha distendido, en la medida en que ahora se pone de relieve lo que en este comportamiento existe además de lo ente. En nuestro comportamiento con lo ente se produce en cada caso también la comprensión del ser, precisamente en el modo que hemos des-

crito antes. Por eso estamos hablando de una circunstancia que, al mostrarla, nos revela la consistencia del comportamiento *como siendo más rico* que aquello que solemos saber de él y a lo que solemos prestar atención en él. (Repitamos una breve indicación concreta de la comprensión del ser: qué «es», cómo «es», y similares).

Este destensamiento es el *primer paso* para llegar a un *honramiento* de la comprensión del ser y del propio ser. Ahora, y por una vez, en vez de lo ente dejamos que hable la comprensión del ser y el ser mismo. Ciertamente, este honramiento que hacemos es muy exiguo: consiste en que le dejamos al ser que él también exista. Pero tampoco vemos ningún rango particular que hubiera de merecer y exigir especial honra. El rango es lo que decide sobre la medida de la dignidad que cabe pretender. Y por su parte, el rango se calcula a su vez según el criterio de lo señorial y de su señorío. Así pues, a la comprensión del ser y al propio ser les haremos más honra si nos vemos obligados a reconocerles un rango más allá del mero hecho de que ellos también existen, si no es que hemos de reconocerles incluso un rango supremo. Y exactamente eso es lo que nos veremos obligados a hacer si topamos con la comprensión del ser y con el ser mismo en su señorío supremo y si los vemos así. Pero no vemos nada de eso, igual que tampoco vemos nada de un rango especial ni de una dignidad particular. Pero aunque no veamos nada semejante, tampoco vemos ninguna demostración de que el señorío, el rango y la dignidad no existan. Así que tratamos de hacer la prueba de eso, y en concreto hacemos directamente la prueba más rigurosa que cabe realizar de un presunto rango y una supuesta dignidad.

e) El deshonramiento completo del ser

Miramos si la comprensión del ser tolera un *deshonramiento* completo, es decir, hacemos el intento de arrebatarle toda dignidad especial. ¿Pero es que acaso tenemos que realizar primero y de propio este deshonramiento? ¿El deshonramiento no sucede constantemente, a causa de que *olvidamos* la comprensión del ser y el ser mismo? Ciertamente. Pero nosotros también honramos incluso cuando olvidamos, es más, a menudo es precisamente entonces y de tal modo cuando concedemos que lo olvidado *es*... Al fin y al cabo, olvidándolo lo que queremos es, a sabiendas o no, precisamente eludirlo, dejándolo simplemente en paz. Tampoco el olvido puede *arrebatarles* a la comprensión del ser y al ser *toda la dignidad*. La dignidad la sigue habiendo siempre. Ello implica que ese

tipo de cosas podemos seguir considerándolas como algo que de alguna manera sucede.

Un deshonramiento completo solo lo intentamos cuando los degradamos deponiéndolos *completamente de todo tipo* de señorío. Eso sucede del modo más radical cuando suponemos que cosas tales como la comprensión del ser y el ser no se dan en absoluto en nuestro comportamiento. ¿Qué representa eso para nuestro comportamiento? Que entonces tenemos que organizar nuestro comportamiento de tal modo que *tratemos de arreglárnoslas sin la comprensión del ser y sin el ser.* Aquí se halla la raíz de ese peculiar preguntar por las «condiciones de posibilidad de algo» como una fase y como una formulación de la pregunta por la *esencia.* Cf. semestre de verano de 1935, pp. 34 s.[10].

Intentémoslo. Suponiendo entonces que no entendemos qué significa «ser» ni «es»; suponiendo que no entendemos el «ser qué» en su diferencia respecto del «hecho de ser», ni entendemos el «ser así» ni el «ser verdad»; suponiendo que tampoco entendemos el ser en su significado particular en su diferencia respecto de devenir, deber, pensar y apariencia; suponiendo no ya que no entendamos estas expresiones lingüísticas, sino que sobre todo no entendemos lo que ellas significan: ¿qué sucedería entonces? Entonces *no podríamos toparnos en modo alguno con ningún ente*, lo ente no podría agobiarnos en cuanto tal ni tampoco hacernos dichosos, no podría obligarnos ni entretenernos ni ocuparnos. No podríamos comportarnos de ningún modo respecto de lo ente, ni tampoco respecto de nosotros en cuanto que somos. Nosotros mismos no podríamos mantenernos como siendo en medio de lo ente. Ni siquiera podríamos desear que lo ente, antes de que sea, mejor que no sea, pues incluso para eso tendríamos que entender al menos de alguna manera el ser y el no-ser. *Ni siquiera* podríamos preguntar *si* lo ente es ni *qué* es, pues para eso, al fin y al cabo, tendríamos que entender ya el ser. Si no entendiéramos el ser, ni siquiera *seríamos capaces de experimentar el vacío de la nada.*

10. [Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, cit., pp. 74 ss.].

§ 14. *Aclaración de nuestro concepto de existencia*

a) La imposibilidad de un deshonramiento completo del ser y de la comprensión del ser como posibilidad de nuestra existencia

En el momento en que intentamos realmente degradar por completo la comprensión del ser y el ser mismo deponiéndolos de su señorío *se nos alumbra por un momento, y del modo más apremiante, la supremacía a toda costa* de la comprensión del ser *por encima de* todo comportamiento y *en* todo comportamiento y *para* todo comportamiento. Pues se nos evidencia irresistiblemente que, después de todo, es la comprensión del ser la que capacita a todo comportamiento con lo ente para ser en general un comportamiento. ¿Qué tipo de evidencia es esta que nos *invade*? Una evidencia que se nos *viene encima* y nos vence y nos encomienda dejándonos expuestos a ella. La comprensión del ser *no es tampoco una de esas circunstancias* que ocasionalmente constatamos y comentamos cuando nos place. *Si no sucediera la comprensión del ser, si no mantuviera su señorío y su prioridad en todo comportamiento, entonces nosotros los hombres no seríamos capaces de existir en absoluto*. Nuestra existencia sería fundamentalmente imposible. *La comprensión del ser es el fundamento de la posibilidad de nuestra existencia*. ¿Pero qué significa eso: existencia y existir? ¡Eso hay que decirlo con más precisión! Sobre todo teniendo en cuenta que esos términos se emplean con significados diversos y que hoy se han convertido en palabras de moda.

b) Sobre el significado de «existir» y de «existencia», delimitándolo frente al sentido que tiene en Kierkegaard y en Jaspers

«Existir» y «existencia» vienen de *existentia*: esta palabra se emplea como término desde hace mucho tiempo, diferenciándolo de *essentia*. Ya sabemos qué se quiere decir con ambos términos: *essentia* es el «ser qué» (aquel ser de un ente al cual nos referimos cuando preguntamos por su esencia, por su «ser qué»); *existentia* es aquel ser del ente al cual nos referimos cuando preguntamos si un ente que tiene una determinada esencia es o no es, el hecho de que es, el estar presente en el sentido más amplio. Con este significado tan desgastado significa simplemente lo mismo que la *realidad* de algo real, sea del tipo que sea. Kant todavía emplea la palabra «existencia» también con este significado: para él es completamente sinó-

nima de «realidad» y «existir». Ser ahí, es decir, que uno lo pueda hallar aquí o allá como algo dado, estar presente.

Existencia de la foca, de la tierra, del sol, de la rosa, del hombre, existencia de Dios, aunque hay que tener en cuenta que la tradición, la escolástica medieval y la filosofía moderna (por ejemplo Leibniz) no piensan que un perro exista en el mismo sentido que Dios. *Existentia* no *univoce*, sino *analogice*. El ser se concibe como la determinación más universal del ente, pero esto no implica de ningún modo que el género supremo tenga un carácter universal. Eso ya lo vio Aristóteles. Ciertamente que tampoco hasta hoy nosotros hemos ido más allá de eso, es decir, no se ha concebido el ser propiamente en su problematicidad.

Nosotros *no* empleamos este término *con este significado amplio* para referirnos al «*hecho de que es*» cualquier ente arbitrario, *pero tampoco* con el significado restringido que el término obtuvo con *Kierkegaard*, un significado que recientemente ha recogido sobre todo Jaspers como un término filosófico. Jaspers dice: «Existencia es lo que se relaciona consigo mismo de tal modo que, al hacer eso, se relaciona también con su trascendencia»[11]. Para aclarar esta frase digamos solo esto: en realidad, existencia no significa aquí un *modo del ser* (existir), sino *un ente*. Existencia, es decir, *un existente*, es lo que se relaciona consigo mismo de tal modo que, al hacer eso, se relaciona con su trascendencia. Así es como también Jaspers, tal como hoy sigue siendo generalmente usual en la filosofía, emplea el término «ser» al mismo tiempo para lo ente. Del mismo modo, en la frase anterior, y siempre, toma la trascendencia como lo trascendente, y esto como lo absoluto: Dios. Ciertamente, esto no es una cuestión de pureza terminológica, sino el punto en el que se decide absolutamente todo. ¡Confusión en los conceptos más elementales! | 27

Para Jaspers lo único que está en el centro de su filosofar es la existencia, lo existente, es decir, el hombre que se relaciona consigo mismo de tal modo que haciendo eso se relaciona con el fundamento del mundo. Por eso, la denominación de esta filosofía que el propio Jaspers emplea, «*filosofía existencial*», es totalmente adecuada. Pero es absurdo y al mismo tiempo frívolo denominar así mis trabajos, es decir, concebirlos así. Ya al margen de que yo no empleo en modo alguno «existencia» en el sentido de Kierkegaard y Jaspers, es decir, que objetivamente la esencia del hombre yo la defino de otra manera.

11. [K. Jaspers, *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlín, 1932, p. 15].

Digámoslo de paso: 1) yo no tengo ninguna etiqueta para mi filosofía, y el motivo de que no la tenga es que yo no tengo ninguna filosofía propia, es más, yo no tengo ninguna filosofía en absoluto, sino que lo único que buscan mis esfuerzos es conquistar y preparar el camino para que los que hayan de venir tal vez puedan volver a comenzar con el verdadero comienzo de la filosofía.

2) En cuanto a las palabras textuales, Jaspers y yo tenemos en común términos que son directamente centrales: existir, existencia, trascendencia, mundo. Jaspers emplea absolutamente todo con un significado totalmente distinto y dentro de una problemática totalmente distinta, a pesar de que la actitud sea común. No se alcanzan a ver las dimensiones de esta fatídica confusión. Pero la terminología no se puede prescribir, sino que, si es auténtica, se determina a sí misma a partir de los propios asuntos y del modo de cuestionarlos e interpretarlos.

Pero entonces resulta que la existencia es siempre una existencia *posible*, es decir, nunca *real*, mientras por «real» entendamos —justamente con arreglo a la tradición— meramente lo presente. Pero hablar de una existencia posible es engañoso. Llegar a la existencia filosofando: *en eso consiste la esencia de la filosofía*. Lo que a nosotros nos importa es la pregunta por el ser: la «existencia» no es más que un modo de ser, y eso solo lo es basándose en el ser y en la comprensión del ser.

Lo único que tenemos en común con Kierkegaard en el empleo del concepto de existencia es esto: que lo referimos exclusivamente al hombre. Esto le acarrea al significado de existencia una determinada restricción frente al empleo tradicional de la palabra. Pero al mismo tiempo, y a pesar de que se haya indicado la orientación particular del significado, con ello se ha dicho bastante poco si se considera qué ser tan polifacético, equívoco y cuestionable es precisamente el hombre. «Existencia» se refiere al modo de ser del hombre. Pero *no del hombre en general y en cuanto tal. No todos los hombres que son reales*, que ha habido realmente y habrá, «existen», han existido o existirán *en el sentido* en que nosotros entendemos la existencia. Nosotros empleamos esta palabra con ese significado con el que al mismo tiempo se hace valer el sentido de su raíz: *ex-sistere*, totalmente al margen de si en el pasado se lo empleó jamás de esa manera, lo cual, de hecho, tampoco sucedió. *Exsistere* significa *salirse*, *«salirse situándose frente a»*. Este ex-sistir debe formular lingüísticamente *ese* modo de ser de *aquel* hombre en cuya historia nosotros mismos estamos y somos. Qué es lo que eso significa se verá enseguida.

c) El comportamiento con lo ente

Existencia es el modo de ser del hombre que nosotros mismos somos. Las características de este modo de ser yo las llamo los existenciarios, y el preguntar e investigar, la disección del hombre en cuanto a su ser y la articulación y membración de este ser yo los llamo disección existencial (analítica). Esto es lo que se hace en *Ser y tiempo I*[12]. Y sin embargo, en este tratado el concepto de existencia no está empleado con la univocidad y determinación necesarias, quedándose a la zaga de la claridad del problema conductor. Esto es una carencia grande. Poco después de la publicación del tratado logré formular la única versión del concepto de existencia que es adecuada al problema conductor, tal como desde entonces la vengo exponiendo en mis lecciones y ejercicios.

Existencia es el *ser del ente* que *nosotros mismos* somos. ¿Y cuál es entonces el carácter fundamental de este ser? ¿En atención a qué se puede hacer ver de la forma mejor y más pura el modo de este ser?

Primeramente, voy a tratar de mostrar esto contrastando críticamente nuestro concepto de existencia con el concepto que emplea Jaspers: «Existencia es lo que se relaciona *consigo mismo de tal modo que, al hacer eso, se relaciona también con su trascendencia*». Si por un momento tomamos más estrictamente esta definición, de modo que nos dé una caracterización del ser, entonces quiere decir: existencia en cuanto que existir significa primero comportarse consigo mismo, pero, dentro de ese comportamiento consigo mismo, también con lo absoluto (con el fundamento del mundo). Pregunto: ¿qué significa aquí comportarse? ¿Se puede dejar eso *sin definir* en una definición tan central del concepto central? Kierkegaard lo deja sin definir, exactamente igual que Jaspers. Comportarse: ¿qué se supone que significa eso? Comportarse siempre es de algún modo comportarse con..., guardar formalmente una relación con algo, de modo que eso con lo que el comportamiento guarda relación nos lo encontramos *como ente*. Pero no hace falta que eso con lo que nos encontramos llegue a ser un objeto, algo que está delante. Tampoco se ha dicho que encontrarse con algo en cuanto que un objeto que está enfrente sea forzosamente un privilegio distintivo de ese encontrarse. De este modo, el trato que tenemos con las cosas al manejarlas, el modo como las fabricamos y utilizamos, por ejemplo los vehículos o el calzado, constituye el «qué» del exis-

12. [Primera edición: M. Heidegger, *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Max Niemeyer, Halle d. S., 1927; ahora: M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2), Trotta, Madrid, [9]2023].

tir, aquello que el existir es. Tal comportamiento Jaspers no lo incluiría en la existencia: en ella solo se encuadra el comportamiento consigo mismo en cuanto que el sí mismo que actúa y que en un sentido más amplio es un *sí mismo moral* (*lo existencial*). Tampoco la psicología y la observación psicológica, que por ejemplo examinan los estados corporales propios y cosas similares, y que por tanto constituyen pese a todo de algún modo un comportamiento con nosotros mismos, representan para Jaspers ningún existir.

Lo que para nosotros es característico de la existencia *no* es el comportarse *consigo mismo*, ni en el sentido del sí mismo como persona ni en ningún otro sentido en cuanto que corporalidad propia o alma propia, sino el *comportarse en cuanto tal*, es decir, *comportarse en el sentido de guardar relación con lo ente, de modo que en esa relación* lo ente de alguna manera se revela como tal. Existir es comportarse en el sentido que hemos definido. Por consiguiente, no podemos decir que un animal se comporte, aunque guarda relación, por ejemplo con la piedra, y está sujeto a relaciones y uncido a ellas. Pero todo comportamiento es un comportar*se*. Esto significa que este modo de guardar relación con lo ente siempre se ve en ello a sí mismo dirigido y remitido a lo ente. Pero para ello no es de ningún modo necesario que el sí mismo se haga expresamente consciente de ello, ni mucho menos que pase a ser objetivo expreso de un nuevo comportamiento. Ya comentamos que nuestro comportamiento con lo ente, y también con nosotros mismos, sucede primero y la mayoría de las veces de modo que nos absorbemos en el ente con el que nos estamos relacionando, que —por así decirlo— nos perdemos en él, que nos empecinamos en el ente correspondiente e insistimos en él. Nuestra existencia es, primero y la mayoría de las veces, insistente. Con ello queda dicho que la insistencia es un modo de la existencia, y un modo esencialmente necesario.

d) El reservamiento

¿Pero qué significa entonces existencia? La definición de su esencia no puede agotarse exhaustivamente en ser un comportamiento en el sentido mencionado. O tal vez sí. Solo que precisamente estamos olvidando la circunstancia con la que ha topado ahora toda nuestra consideración: la comprensión del ser. Si el comportamiento es estar en una relación con lo ente, entonces, con la prueba que hacemos, se nos evidencia que justamente el comportamiento en cuanto tal solo puede ser lo que es *basándose en la comprensión respecti-*

va del ser y de su prioridad. Y ahora ya entendemos mejor la frase pronunciada: si no sucediera la comprensión del ser, si no mantuviera su señorío y su prioridad en todo comportamiento, entonces de ningún modo seríamos capaces de existir, no podríamos dirigirnos a lo ente, ni al ente que nosotros mismos no somos ni al ente que nosotros mismos somos. Diciéndolo brevemente, la comprensión del ser es el fundamento de la posibilidad de nuestra existencia, es decir, del modo de ser conforme al cual —como ya hemos dicho muy a menudo— nos hallamos en medio de lo ente y estamos frente a lo ente siendo nosotros mismos entes.

El ser cuyo modo de ser queda definido por el comportamiento, en cuanto que se comporta ha salido de sí mismo sin por ello abandonarse. Al contrario: este *estar fuera de sí* en el modo de referirse a lo ente es en general la condición de posibilidad de que un ser que se comporta pueda relacionarse consigo mismo, pueda regresar a sí y pueda ser él mismo como un sí mismo. De la esencia del sí mismo forma parte el «salirse de», el fuera de sí, el ex-sistir. *Solo lo que se comporta, es decir, lo que es ex-sistente, puede ser un sí mismo*. Solo puede comportarse consigo mismo aquello que en general se comporta. Así pues, la existencia no puede definirse mediante el comportarse consigo mismo, y menos que nunca si se ha omitido preguntar qué significa ahí «comportamiento». | 28

Pero de la esencia del comportamiento no solo forma parte el estar en una relación con lo ente en cuanto tal, sino también la posibilidad esencial de lo que nosotros llamamos el *reservamiento del comportamiento*. Con ello nos estamos refiriendo a esto: el comportamiento, en cuanto que comportamiento con algo, no tiene por qué absorberse por entero en aquello con lo que se comporta, ni menos aún tiene por qué perderse del todo en ello, sino que, en cuanto que comportamiento, se puede atener a sí, y reservándose *a sí libre* para aquello con lo que se comporta y *manteniéndose frente a ello* puede conservar en sí mismo la *postura* (postura y arraigamiento). Todo tipo de comportamiento se encuadra en una postura, la cual también puede asumir el modo de la *falta de postura* o una indiferente posición intermedia, intermedia entre el libre vibrar en sí mismo y el inconsistente aleteo de lo que en cada caso se saca al azar y a lo que se le hace dar vueltas de un sitio a otro. Desde aquí se vuelve a hacer claro en qué medida la insistencia constituye solo un modo de la existencia.

La existencia tiene el fundamento de su posibilidad en la comprensión del ser. Ahí es donde campa la existencia. *La esencia de la existencia es comprender el ser. La existencia campa comprendiendo el ser.*

El comportarse consigo mismo *no* constituye la esencia de la existencia, sino que *la presupone*. Solo lo que existe, es decir, solo lo que comprende el ser puede comportarse consigo mismo. Desde luego que esto no es en suma ninguna confrontación suficiente, pero con ello se ha tocado un ámbito esencial de cuestiones. A partir de aquí, mi *posición hacia la filosofía y la metafísica* queda referida filosóficamente de forma totalmente distinta al ser en cuanto tal, y no a la existencia. Pero aquí no se trata de Jaspers ni de Heidegger.

§ 15. *La plena captación de la comprensión del ser*

a) La prioridad de la comprensión del ser en cuanto que preconceptual

Esto puede bastar por ahora para aclarar nuestro concepto de existencia. Fácilmente puede verse que no es la explicación de un significado léxico aceptado arbitrariamente, sino que, *antes que eso*, ha sido una caracterización esencial y atenida al asunto del hombre como aquel ente cuyo ser está determinado por el comportamiento y la postura. Pero esta *caracterización de la esencia del hombre* nos proporciona al mismo tiempo el contexto objetivo en el que, a partir de ahora, podremos encuadrar esa circunstancia que hemos conocido como la comprensión del ser. Después de haber llevado a cabo la prueba, lo que llamábamos una circunstancia nos resultaba ser aquel comprender en el cual y desde el cual se hace posible por vez primera el comportamiento con lo ente y la postura en medio de lo ente, es decir, la existencia en cuanto tal. La comprensión del ser tiene el *señorío* sobre todo comportamiento, de modo que aquí solo una comprensión previa del ser hace que algo se vuelva accesible como ente para un comportamiento. Esa es la circunstancia: ahora un fundamento esencial de la existencia, es decir, de cada uno de nosotros mismos.

La comprensión del ser tiene esta *prioridad* sobre el *comportamiento* y *para el comportamiento*, *también incluso aunque* dicha comprensión se quede en lo que llamábamos el conocimiento preliminar del «ser qué» y del «ser cómo» del ente. Este conocimiento preliminar, por ejemplo del «ser qué» de lo ente, no es todavía ningún conocimiento conceptual, ni es en modo alguno el resultado de alguna «abstracción» a partir de casos aislados y de ejemplos. Es un viejo error creerse que lo que está dado de forma individual, por ejemplo estos árboles individuales, estos pájaros individuales,

son más originales y vienen dados antes que lo que se da en llamar lo «universal»: árbol, pájaro, que nosotros ganaríamos «solo» y «primero» mediante abstracción. Más bien, igual de originalmente que el «este de aquí» individual viene dado por ejemplo lo aviar, lo arbóreo, lo casero. Luego, solo la reflexión y la abstracción, comparándolo y relacionándolo con los singulares, conciben posteriormente este carácter [lo aviar, lo arbóreo, lo casero] como algo general que vale para muchos. Esta validez para muchos no es en modo alguno un carácter necesario del «ser qué» ni de la esencia, sino solo una posible consecuencia de un concepto de «esencia» concebido de una determinada manera.

Lo que se comprende originalmente es aquel «ser qué» en el sentido de lo aviar, lo animal, etc. La pregunta acerca de qué es más original, si lo individual, los ἕκαστα, o los *conceptos* esenciales —ἰδέαι—, es una *cuestión aparente*, porque ambos son *posteriores* respecto del ser captado en la comprensión del ser. Por eso, el viejo problema platónico de cómo es posible salvar el abismo entre lo particular y lo universal —el χωρισμός— es una pregunta imposible, pues si no existe aquello entre lo cual se abre el abismo, entonces tampoco existe ningún abismo. Quede dicho esto de paso. Lo decisivo para nosotros sigue siendo *inteligir que la comprensión del ser, también cuando es una comprensión preconceptual, tiene ya la prioridad en todo comportamiento y para todo comportamiento.*

b) La comprensión del ser como transcendencia de la existencia

Mirando a esta prioridad de la comprensión del ser vemos que la comprensión del ser no surge de que nos refiramos a lo ente para acaso *abstraer* de ahí el ser y la referencia al ser, sino al contrario: solo podemos comportarnos en general, es decir, referirnos a lo ente, en la medida en que la comprensión del ser ya está sucediendo. Decir —como hace esa doctrina universalmente recitada de memoria— que el concepto de ser es el más abstracto es un disparate, ya solo porque el ser no ha sido abstraído de ningún modo. Y no ha sido abstraído porque no se lo puede abstraer de ningún modo. Pero incluso el concepto de él, y por consiguiente *todo concepto filosófico*, es por tal motivo algo completamente distinto.

No necesitamos aguardar primero a lo ente ni a encontrárnoslo para entender el ser a partir de él, sino que siempre estamos ya más allá de lo ente en cuanto tal, más lejos y por encima de él, habiéndonos anticipado siempre ya a él en la comprensión, para solo luego dejar que aquello con lo que nos encontramos sea como un

ente y como lo ente que es y en el modo como es. A este carácter que tiene la comprensión del ser según el cual tal comprensión asciende por anticipado por encima de lo ente lo llamamos la *trascendencia*. Esta palabra la empleo con su auténtico sentido léxico, como denominación del *transcendere*, del trascender, pero no con el absurdo significado de algo adonde se dirige el trascender y que también de forma errónea se llama lo trascendente. Para eso que erróneamente se llama lo trascendente Jaspers emplea, otra vez de forma errónea, el término de «trascendencia»: la trascendencia como Dios, como lo absoluto.

Trascender como ascender por encima, como ascender más allá, pero *no* más allá de lo ente habitual —que viene dado justamente en la experiencia sensible— hacia el ente suprasensible supremo, sino ascender esencialmente más allá y por encima de todo ente en cuanto tal hacia el ser. Este ascenso más allá no es algo que la comprensión del ser realice adicionalmente, como si aparte de esto dicha comprensión fuera otra cosa, sino que *la comprensión del ser es en sí misma esta trascendencia hacia el ser*. El ser solo lo hay en esta comprensión y gracias a ella. Todo comportamiento solo es comportamiento basándose en la trascendencia de la comprensión del ser. *La existencia es, en su fundamento esencial, trascendencia.*

Cuando decimos «el hombre existe», en el sentido del concepto de existencia que hemos expuesto eso no significa que el hombre esté realmente presente sin limitarse a ser acaso una mera figura aparente. No se está diciendo que el hombre es, sino *lo que* él es. La existencia expresa el «ser qué», la esencia del hombre que nosotros somos. La esencia del hombre consiste en su existencia. Y esta esencia suya es posible basándose en la trascendencia. La *trascendencia* sucede como *comprensión del ser*.

c) La comprensión del ser solo tiene dignidad cuando se refiere a la existencia

Al comienzo, esto nos lo encontrábamos meramente como una circunstancia curiosa y olvidada. Luego tratábamos de ponernos en claro su merecimiento de honor. Tratábamos de hacer un deshonramiento completo, suponiendo que la comprensión del ser no sucede. Al hacerlo, resplandecen el predominio a toda costa y la prioridad de la comprensión del ser, evidenciándosenos con ello la dignidad esencial de la comprensión del ser.

La comprensión del ser nos resultaba *lo más incuestionado*. *¿Ha resultado ser ahora lo más digno de ser cuestionado?* Sería pre-

cipitado si quisiéramos decir eso. Pues habiéndose mostrado ahora que ella no es nada indiferente, sino que es aquello que en el campar de la existencia del hombre tiene el señorío supremo y la dignidad suprema, mereciendo por tanto que se le honre, con ello pese a todo no ha quedado dicho que debamos dignarnos a preguntar por ello. A causa del señorío y del rango que hemos mostrado, la comprensión del ser ha merecido una dignidad y exige con razón que, cuando se está tratando de la existencia del hombre, se la tenga en cuenta como corresponde. Pero, pese a todo, de ahí no se sigue sin más que la comprensión del ser resulte ahora digna precisamente de ser puesta en cuestión. Ya al margen de que, al fin y al cabo, puede *dudarse* de *si el preguntar por algo, y encima el «preguntarle» a ello, es siempre un honramiento.* | 29

Aquello que por sí mismo tiene rango y dignidad ¿no deberíamos más bien reconocerlo y hacerlo valer *sin hacer preguntas*? Después de todo, preguntar ahí no viene a ser más que un inmiscuirse, un manosear con curiosidad, un perder la distancia. Al fin y al cabo, preguntando arrastramos de algún modo a lo cuestionado dentro de nuestro círculo y lo rebajamos hasta nosotros. De modo que resulta esto:

1) Preguntar algo y preguntar a alguien, en cuanto tales, no representan sin más un honrar. 2) No está decidido si ni cómo la comprensión del ser, aun teniendo en sí misma rango y dignidad, exige —justamente como modo de hacer la honra adecuada a su dignidad— que se pregunte por ella.

¿Pero es que la comprensión del ser tiene a toda costa *en sí* rango y dignidad, como dijimos antes y como creíamos haber constatado? La verdad es que no, sino *solo en relación con* el comportamiento, es decir, dentro de la existencia del hombre. Solo bajo el presupuesto de que la existencia del hombre deba imponerse y afirmarse en cuanto tal tiene la comprensión del ser el rango y la dignidad, pero no en sí misma e incondicionalmente.

§ 16. *La liberación para la libertad*

a) Que la existencia llegue a gobernar representa una conversión del ser hombre

¿Pero *por qué* el hombre ha de ser como *existente*? No cabe entender que eso sea necesario. Los hombres y las estirpes humanas son y han sido y serán sin que su ser haya sido definido como existencia, sin que al hombre le haya importado la postura, es decir, sin

mantenerse a sí mismo como ente en medio de lo ente y comportándose con lo ente en cuanto tal. Hay un ser del hombre, puesto que este se mueve en la máxima simpleza y en la consonancia de sus necesidades y sus capacidades con los poderes que le hacen cambiar de ánimo y le resguardan. Pero desde esta consonancia y desde este resguardamiento no irrumpe nada de lo ente en cuanto tal. *Después de todo*, el hombre *no es ni existe* en el sentido de existencia que hemos establecido.

Pero suponiendo que el ser del hombre llegue a existir, es decir, que el ser del hombre se desplace hasta el comportamiento y se mantenga en la postura, y que por tanto previamente la comprensión del ser *haya asumido el señorío*, suponiendo que eso suceda: ¿algo así puede suceder de forma arbitraria, de modo que únicamente es algo que al hombre le «pasa» y le acaece, o en semejante transición a la existencia tiene que suceder previa y simultáneamente algo que exija la existencia como un nuevo modo de ser?

Si suponemos que el ser del hombre llega a existir, entonces ha sucedido una conversión del hombre. En la transición a la existencia el hombre queda determinado por esta. Y ella, en cuanto que comprensión del ser, es un dejar ser: libertad. La transición a la libertad conduce al desamparo, es decir, a una liberación de... para... ¿Pero qué significa liberarse del resguardamiento? ¿A qué ha quedado expuesto el hombre? Liberarse para la existencia, para la comprensión del ser, para el *ser*: eso solo sucede en la postura y en un comportarse consigo mismo. Postura y *mismidad*. Esta no hay que entenderla en un sentido moral ni religioso, sino desde el ser y desde el estar al descubierto lo ente en su conjunto.

El «dejar ser» en el comportamiento con lo ente en medio de él es libertad (*pero no en un sentido ético, sino como «dejar ser»*). La libertad solo es posible como liberación y a partir de una liberación. Con arreglo a su esencia, la liberación para la libertad solo puede ser guiada y escoltada por aquello para lo que en realidad se libera, es decir, por la existencia y por lo que tiene la prioridad en ella: la comprensión del ser y lo que en ella se revela. Lo importante en ello es el ser de lo ente. Únicamente si lo que importa en la comprensión del ser y en su gobierno es el ser, solo entonces puede suceder esta liberación para la libertad de la existencia.

b) Preguntar la pregunta por el ser como la más próxima cercanía de la existencia

¿Pero por qué y para qué ha de ser lo importante el ser y la comprensión del ser? ¿Qué es pues lo que sucede cuando es eso de lo que se trata? Entonces sucede, nada menos, que lo ente en su conjunto, que en la revelación previamente aún estaba oculto, ahora *por vez primera* y en adelante, de un modo u otro, encuentra *el sitio y el margen de espacio* en el que puede salirse de su ocultamiento *para ser en general como lo ente que él es*. Solo así se le proporciona por vez primera el *ocultamiento*. Previamente ni siquiera tenía este.

Con ello, lo ente llega hasta su ser[13]. Esto solo si y en la medida en que sucede la comprensión del ser. Y la condición de posibilidad de que este suceso pase a ser historia es la *transición del hombre a la existencia*. Pero que lo ente en cuanto tal llegue hasta él mismo no es a su vez necesario de suyo. Ni siquiera aunque el hombre ya sea.

Por sí mismo, lo ente puede permanecer sumido en la noche completa de una nada obnubilada consigo misma, de modo que ni siquiera le sea concedida la posibilidad de permanecer oculto. Pues estar oculto solo es posible cuando existe el sitio del desvelamiento. | 29a

Pero si lo ente en cuanto tal debe salir a la luz del día —si es que este día debe celebrarse para lo ente—, entonces, tal como se mostró con el intento que hicimos de un deshonramiento completo de la comprensión del ser, previamente el ser tiene que llegar a ser comprendido. Pero resulta que el ser jamás puede hallarse simplemente dentro de lo ente como un ente entre otros. Tampoco se deja extraer una primera vez por medio de una abstracción a partir de lo «ente». Es decir, al ser no se lo puede encontrar jamás en ninguna parte sin más. Así que hay que buscarlo, es decir, averiguarlo preguntando por él, preguntando de una forma original y enteramente por él mismo[14]. El hombre tiene que asumir este preguntar. Y la forma inmediata con la que este preguntar comienza del todo es esta pregunta: *¿qué es lo ente?* Y en esta pregunta ya se implica: *¿qué sucede con el ser?* Con ello, el ser está puesto de entrada en la pregunta y lo buscado está *configurado en cuanto tal*, concretamente como aquello de lo que se trata si es que de lo que se debe tratar es de lo ente en cuanto tal. Mediante este preguntar original,

13. Esta conjunción como «procedencia» (manifestación).

14. Hay más que esclarecer. Esencia del buscar. *Buscar original y volver a buscar. En este buscar surge y es configurado.*

y solo mediante él, el ser pasa a ser aquello de lo que se trata antes que nada y para todo ente. Viniendo así el ser a la comprensión, el ente en cuanto tal es capacitado para él mismo. En adelante podrá llegar a aparecer como el ente que él es. Pero también a partir de ahora podrá abrirse paso como el ente que no es, quedando así desfigurado y ocultado[15].

Pero todavía hemos de tener en cuenta esto: basta ya siquiera con preguntar por el ser para que este haya sido hallado. *Este preguntar tratando de averiguar aporta en cuanto tal el hallazgo esencial.* Y el ser solo sigue siendo un hallazgo mientras y en la medida en que se mantiene la pregunta por él. (En este sentido, el ser es hallado cuando se lo «inventa», por ejemplo poetizándolo o configurándolo). Solo entonces se da el ser. Aunque justamente esta pregunta también puede «mantenerse planteada» *sin haber sido preguntada* (sin haber sido formulada de propio).

Averiguar el ser preguntando por él significa, en primer lugar, preguntar: «¿qué es lo ente en cuanto tal?» Con este preguntar el hombre se atiene por vez primera a sí mismo, y en este «atenerse a sí» se mantiene de propio frente a aquello con lo que, de esta manera, él se encuentra al mantener tal pregunta; y haciendo eso se comporta con aquello que, en cuanto que ente, le sale al paso con la pregunta. El «ser hombre» pasa a ser ahora el ex-sistente «fuera de sí» hacia lo ente en cuanto tal. Este preguntar por el ser es el *acto fundamental de la existencia.* Con este preguntar comienza la historia del hombre en cuanto que un existente.

Con este preguntar el hombre se toma desde el ser (y desde la esencia) el fundamento y la medida de las cosas, así como el ánimo para sí mismo y el poder sobre sí mismo[16]. *Este preguntar en cuanto que preguntar es la forma original de honrar al ser.*

Así pues, preguntar es la forma de honrar que corresponde esencial y originalmente al ser. Suponiendo que el hombre exista, entonces el ser tiene señorío y merecimiento de honor no en general, sino que tal señorío y tal merecimiento de honor son en sí una dignidad a la que solo se le hace honra con un preguntar: cuestionabilidad en el sentido de dignidad de ser cuestionado, de merecer el honor de que se pregunte por él. Con la existencia del hombre se da la cuestionabilidad esencial del ser, su esencial dignidad y merecimiento de ser cuestionado.

15. ¿De dónde el «no»? El «no» y el preguntar. Esto es lo que hay que buscar.

16. Origen como irrupción primordial de la exclusividad (cada uno está solo él) y de la unidad universal (la unidad de todos).

c) La pregunta por el ser, cuando no ha sido preguntada, constituye la cercanía inmediata de la existencia

Pero jamás se debe olvidar que la dignidad y el merecimiento del honor de que se pregunte por ellos (y su señorío) no son propios del ser y de la comprensión del ser por sí mismos, sino *solo* cuando y en la medida en que el hombre asume la *liberación para la existencia* y hace uso de esa liberación. *Ciertamente*, eso sucede *incluso cuando* la postura y el comportamiento del hombre tienen el carácter de la *insistencia*: también en tal caso. Pues, al fin y al cabo, también entonces lo que rige es el comportamiento, es decir, el guardar relación con lo ente, solo que en este caso la comprensión del ser que rige y dirige ha sido olvidada y se ha omitido averiguar el ser preguntando por él.

Por consiguiente, si la comprensión del ser nos resulta desconocida y si la pregunta por el ser la seguimos olvidando, de ahí no se sigue en modo algo alguno que, pese a todo, no hagamos uso de ella, es decir, que no existamos. No es que la existencia insistente liquide por completo la comprensión del ser, todo lo contrario, sino que, sin que le demos más vueltas, únicamente se afianza un modo suyo que nos resulta tradicional. La comprensión del ser *no desaparece* en absoluto, sino que se *esconde* tras una *máscara*, a saber, la máscara de lo más incuestionado. Mientras existimos insistentemente no calamos la máscara. Pero tan pronto como hemos ganado la mirada para la esencia de la existencia vemos que esta comprensión del ser y este ser que son incuestionados, inofensivos e indiferentes, resultan ser nada menos que *lo más digno y lo que más merece el honor de ser cuestionado para la existencia, pero que ahora ha quedado deshonrado*. Este deshonramiento de lo más digno de ser cuestionado significa sin embargo dejar sin preguntar la pregunta por el ser. Pero no es que porque la hayamos dejado sin preguntar la pregunta por el ser *haya quedado eliminada*, sino que ha quedado reprimida, *retenida en cuanto que no formulada*. Así de reprimida está la pregunta por el ser. ¿Dónde? En nuestra existencia insistente. Que no tengamos en cuenta la pregunta por el ser en cuanto tal, la cual queda entonces reprimida de esta manera, no demuestra que ella no «esté ahí», sino que solo demuestra que a nosotros nos parece que | reprimiéndola podríamos 30
exonerarnos alguna vez de ella. De ella solo nos podemos exonerar a la manera en que aquel caminante, pareciendo que al alejarse cada vez más del manantial perdía toda relación con él, en realidad perecía justamente por culpa y a causa de esta relación en que consiste el alejarse.

No habiendo sido preguntada, la pregunta por el ser está en la cercanía más próxima de nuestra existencia en cuanto que existente. ¿Pues qué puede ser más esencial para nuestra existencia, es decir, más próximo y más íntimo, que el fundamento de su posibilidad interna? Pero esto es justamente la pregunta por el ser... y el modo como nuestra existencia averigua el ser preguntando por él.

Pero la pregunta por el ser, como hemos escuchado antes, es el comenzar de la filosofía. Si la pregunta por el ser, aunque no haya sido preguntada, está tan esencialmente cerca de nuestra existencia, *entonces el comienzo está en nuestra cercanía más próxima.* En la medida en que existimos, aunque sea insistentemente, estamos en este comienzo. Pero en el comienzo en cuanto que un comienzo no comenzado, sino quizá llegado prematuramente a su final. Desde luego que la pregunta por el ser no ha sido preguntada, pero no es que a causa de ello sea una nada. La pregunta *deshonrada* exige *en un sentido y en unas dimensiones totalmente distintos* el *honramiento* que le corresponde *en calidad de pregunta que jamás ha sido planteada.* En vista de que la pregunta por el ser no ha sido preguntada, el ser y la comprensión del ser se vuelven *aún más dignos de ser cuestionados y más merecedores de tal honor*, si es que la insistencia solicita por sí misma la existencia y hace uso de ella.

De este modo, y considerándolo en su conjunto, resulta lo siguiente:

Para nosotros, ser realmente existentes significa llegar a ser los que *somos.*

Pero *el suceso fundamental de este llegar a ser* es concebir indagándolo el fundamento de la posibilidad de nuestra existencia.

Eso significa volver a preguntar la pregunta por el ser, la cual no ha sido preguntada.

Y eso implica volver a comenzar el comienzo que no ha sido comenzado.

En el momento en que concebimos nuestro «ser hombre» en cuanto que existente, el comenzar del comienzo pasa a ser una primera y última necesidad. Pero entonces el comienzo *ya no queda tras nosotros* como algo repudiado, abandonado y pretérito, ni tampoco está simplemente en la más próxima cercanía ocultándose bajo la máscara de lo más incuestionado, sino que está *ante* nosotros *como la tarea esencial de nuestra esencia más propia.*

d) Volver a preguntar en la historia la pregunta por el ser es volver a comenzar el comienzo inicial

Que el ser y la comprensión del ser sean dignos de ser cuestionados, y que por tanto la pregunta por el ser sea digna de ser preguntada, se nos podrá haber vuelto algo evidente y apremiante, pero seguimos sin poder deducir de ahí que para ello tengamos que retroceder hasta el primer comienzo de la filosofía occidental. Al contrario: ¿la pregunta por el ser no es preguntada de forma tanto más inmediata cuanto más exclusivamente *preguntamos por entero desde nosotros y hoy*? Nosotros y desde *nosotros*: *¿pero quiénes somos pues nosotros*, si nuestro ser lo entendemos desde el fundamento de su posibilidad? Nosotros existimos, en nuestro ser estamos construidos sobre la comprensión del ser, más aún, estamos construidos sobre la pregunta ya preguntada por el ser y sobre aquello que dicha pregunta averiguó preguntando acerca de él. En la medida en que existimos, aquel comienzo *sigue sucediendo todavía*. Dicho comienzo ha *sido*, pero no ha transcurrido: en cuanto que sido, campa y nos contiene a nosotros, hombres de hoy, en su esencia y en su campar.

Desde que nuestro ser hombres en cuanto que existentes está fundado sobre el suceso del comienzo, desde entonces todo preguntar la pregunta por el ser, si es un preguntar real y que se entiende a sí mismo, es un *volver a preguntar*, que por sí mismo es histórico y por tanto historiográfico en sentido propio. El *conocimiento historiográfico* no tiene acaso el sentido único de conservar lo sido y seguir transmitiendo lo conservado, sino que, antes que eso, tiene la tarea fundamental de exaltar lo sido elevándolo a la altura de su respectiva grandeza.

Una historiografía que no se propone conservarle a lo sido su grandeza guardándosela intacta, una historiografía que no logra ponerse a que esta grandeza no se venga abajo, es un pasatiempo inútil que todavía no está justificado por el hecho de ser realizado con exactitud científica. Más bien es únicamente de ahí de donde el inapelable rigor del trabajo científico obtiene su sentido y su legitimación (cf. más arriba pp. 12b ss.).

Preguntar la pregunta por el ser es en sí mismo, como todo filosofar, algo histórico e historiográfico. Pero que lo único con lo que hay que comenzar sea el primer comienzo no se debe primera ni únicamente a que ese primer comienzo, a causa de su grandeza esencialmente inalcanzable, pueda ser y tenga que ser modelo y guía en nuestro preguntar, sino que se debe a que a *nuestro* preguntar la pregunta por el ser, justamente cuando surge por entero

de nosotros y de una esencia y un campar nuestros que han quedado del todo aclarados, *se le vuelve a remitir* hacia sí mismo *encaminándole* a *la confrontación con el comienzo.*

Cuando se pregunta si y cómo han de ir juntas «la filosofía sistemática y la historia de la filosofía», a eso se le llama reflexionar sobre un problema aparente, pues ya la mera separación de ambas desconoce la esencia de la filosofía[17]. Es una de las confusiones más perniciosas a las que sucumben en filosofía los esfuerzos modernos y actuales cuando se figuran que la historia de la filosofía se puede aducir arbitrariamente como plazca y por predilección, ocasional
31 y posteriormente, para «ilustrar» los pensamientos «propios». |

Que uno pregunte por sí mismo la pregunta por el ser —*volver a comenzar* el comienzo *inicial*— no es una ocupación arbitraria, nada que discurra meramente al margen de lo ente, como si fuera encima una observación indiferente que se le encasquete a lo ente y que con la misma facilidad se le podría volver a quitar tirando de ella hacia arriba.

Sino que según si la pregunta por el ser se pregunta y cómo se pregunta, según si y cómo queda sin ser preguntada, con ello se decide en general *qué sucede con el ser de lo ente*, qué posibilidad y qué margen de espacio se le ha creado y deparado al ser para ser lo ente *que él es.* Con ello se decide qué sucede con la manifestabilidad de lo ente, con la verdad en cuanto tal. Lo primero y decisivo no es cuáles son las verdades que encontramos y a las que nos atenemos, sino qué es en general para nosotros *la verdad* en su esencia y en su campar (la pregunta por el ser)[18]. Y según cuál sea la originalidad y la claridad con las que se manifiesta el ser y con las que esta manifestabilidad misma está fundamentada en su esencia, *con ello se decide la posibilidad de concebir y del concepto.* Ahora todo el mundo habla de un nuevo concepto de ciencia que ha de venir. Y la gente piensa que esto se podría conseguir con aquello que se da en llamar «un nuevo ímpetu anímico» y con la llamada «proximidad a la vida». Pero ciertamente que se obra con la misma superficialidad cuando, frente a tales deseos y dependencias, se trata de predicar poniendo como modelo la ciencia de 1890 acreditada desde hace tiempo.

Suponiendo que aún nos seguimos entendiendo como existentes, como aquellos que, siendo entes ellos mismos, «son» en medio

17. ¡Hegel! ¿Pero?

18. (Cf. la conferencia sobre la verdad). [M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», en *Hitos* (GA 9), versión de H. Cortés y A. Leite, Alianza, Madrid, 2001, pp. 151-172. La conferencia se pronunció en público por vez primera en 1930].

de lo ente en su conjunto comportándose con lo ente, entonces no tenemos elección entre si queremos entender y concebir el ser o no. Solo tenemos elección entre si lo concebimos bien o mal, si lo concebido gana para nosotros en grandeza o se queda menudo, si lo que debe determinar el temple de nuestra existencia es la claridad y la contundencia de un *concepto madurado* o un febril frenesí contingente y confuso cualquiera.

§ 17. *Transición al primer desarrollo explícito y cohesionado de la pregunta por el ser en Parménides*

Después de habernos enterado primeramente del más antiguo testimonio que nos ha llegado transmitido de la filosofía occidental (cf. más arriba p. 12) abordándolo directamente, se trataba de reflexionar sobre qué sucede con nuestro propósito. Eso es lo que ha sucedido ahora. Con ello se hizo claro que si —como se dijo al comienzo— queremos ir en busca del comienzo de la filosofía occidental, eso significa volver a preguntar la pregunta por el ser como fundamento de la posibilidad de nuestra existencia, es decir, preguntarla *de tal modo* que, al hacerlo, estemos dando comienzo por nuestra parte al comienzo inicial.

Ahora se trata solo de una cosa: con esta voluntad dilucidada, asumir junto con la pregunta inicial el preguntar por nuestra parte. Esto significa que ahora tenemos que *preguntar ahí* donde nos encontramos *por primera vez con el desarrollo explícito y cohesionado de la pregunta por el ser.* Según la tradición, eso sucede con Parménides de Elea en ese texto que se da en llamar su poema didáctico (una φυσιολογία δι᾽ ἐπῶν, Suidas, Diels A 2, λόγος περὶ φύσεως). La cronología es discutida. Lo más seguro y lo más prudente es si decimos que en torno al paso del siglo VI al V, y con esto es también suficiente. Diógenes Laercio relata que algunos, entre ellos Teofrasto, también decían que Parménides había escuchado a *Anaximandro* (cf. Diels A 1). Si esta noticia es cierta o no, eso es algo que no cabe examinar. Pero en cualquier caso revela que ya los antiguos suponían algún tipo de conexión estrecha entre Anaximandro y Parménides. En qué medida se da tal cohesión, lo mostrará la comparación entre ambas doctrinas.

Empezamos de inmediato con la interpretación del poema didáctico de Parménides. Lo que han aportado los *esfuerzos que hasta ahora se han hecho* para interpretar a Parménides habrá que mencionarlo con ocasión de las discusiones temáticas correspondientes. Por lo demás, no vamos a exhibir en detalle el taller de la

interpretación. No porque sea indiferente, sino porque es tan ineludible que sobre ello no cabe ni siquiera hablar. Lo que nos importa *en primer término* es transmitir una comprensión filosofante del comienzo de la filosofía occidental, y solo *en segundo término* introducir de propio en el procedimiento de asimilación de la filosofía anterior, en el *método de la interpretación.*

Frente a todos los intentos de interpretación que se han hecho hasta ahora, también frente al intento de Hegel, hay que decir que el trabajo se ha tomado filosóficamente a la ligera, en parte porque se ha apelado a un principio que parecía sumamente obvio: que precisamente lo inicial es lo principiante, y que por eso es tosco y bruto... ¡el delirio del progreso! (Después de lo que hemos explicado hasta ahora no hace falta decir más sobre ello).

La interpretación de Parménides está *estrechamente acoplada* con la pregunta acerca de *su relación con Heráclito*, acerca de quién presupone a quién y lo combate como adversario. En ello, se presupone como válida la noción de que, en lo esencial, ambos se encuentran en la más aguda oposición. Pero al cabo este presupuesto resulta ser justamente el error. Al cabo resulta que Parménides y Heráclito están en un acuerdo máximo —como todos los verdaderos filósofos—, no a causa de haber renunciado al combate, sino precisamente por una última originalidad que es respectivamente propia. Sin embargo, para el no-filósofo, que solo se queda prendido de las obras, las opiniones, las tendencias, los nombres y los títulos, la historia de la filosofía y de los filósofos ofrece el aspecto de una
32 casa de locos. Pero eso podemos dejarlo tranquilamente así. |

Tercera Parte

EL «POEMA DIDÁCTICO» DE PARMÉNIDES DE ELEA. SIGLO VI/V[1]

«Pero los hombres aman lo presente»[2].

Hölderlin, *La migración*

1. La interpretación es insuficiente, aunque algunas cosas se han captado esencialmente [As²].

2. [F. Hölderlin, *Poemas*, Lumen, Barcelona, 2015, p. 422].

§ 18. *Introducción*

a) Sobre el texto y sobre la traducción

En primer lugar, digamos brevemente algo sobre los aspectos «externos» del presente texto. Hemos preparado las copias de tal modo que la traducción se puede ir anotando en la doble página. La obra no nos ha llegado transmitida íntegra, pero sí en su mayor parte, en forma de fragmentos. ¿De dónde nos han llegado estos fragmentos? Hay diversas fuentes dispersas. En ninguna parte nos ha llegado transmitido un plan general completo, así que hay que irlo averiguando a partir de un material fragmentario que de entrada aparece sin cohesión y que fue dejado sin rigor. El *orden de los fragmentos* se rige por la comprensión de su contenido. El orden de los fragmentos que ustedes tienen delante es el de Hermann *Diels*, cf. la edición especial de 1897[3], dentro de *Los fragmentos de los presocráticos*, que desde 1903 ha ido apareciendo en diversas reediciones[4]. El número de orden aparece respectivamente sobre cada uno de los fragmentos, por ejemplo «D 1, 2». A veces nuestro ordenamiento difiere, y hay que apuntarlo junto al respectivo número ordinal de Diels.

Bajo el número ordinal aparece la fuente correspondiente. Los fragmentos son justamente citas tomadas de autores posteriores, por ejemplo: D 7 Platón: *Sofista*; Aristóteles, *Metafísica*; D 3 Proclo, *In Platonis Parmenides*; D 6 Simplicio, *In Aristotelis Physicorum*, etc. En el caso de fragmentos más extensos, los números de

3. [*Parmenides Lehrgedicht*, en griego y con traducción al alemán de H. Diels (con un apéndice sobre puertas y cerrojos griegos), Georg Reimer, Berlín, 1897].
4. [1903; 1906; 1912; 1922].

las líneas de los versos aparecen enumerados de corrido, respectivamente de cinco en cinco en el margen izquierdo.

En primer lugar doy una traducción. Doy además una primera aclaración de los conceptos principales y las frases, y con ella una primera notificación sobre el contenido, así como un trazado preliminar de la estructura interna y una visión de cómo van surgiendo de ahí las preguntas que nos irán conduciendo.

b) Soltarse dejándose caer en el sentido y en el contenido

Si es posible, y por muy chocante que en un primer momento pueda parecer, tenemos que *soltarnos dejándonos caer* en el conjunto, pues, después de todo, en alguna parte hemos conservado el *resto de un emparentamiento y de una línea de sucesión*. Se trata de desarrollar ese resto hasta llevarlo a su plenitud original. (Comprensión del ser).

El sentido y el contenido de la obra y el *espíritu* de Parménides solo nos son accesibles si los *conjuramos llamándolos*. Esta conjuración hay que hacerla necesariamente con nuestros medios de interpretación. De golpe los profanos, entre los que también incluyo a una cierta clase «de esos que se dan en llamar filólogos científicos», no ven en ello más que una modernización. Los medios actuales y lo actual ellos los ven en aquello que se consigue con eso y adonde eso conduce. Pero lo que gracias a ello consigue aproximársenos, eso no lo ven porque no quieren verlo, y esto sucede a su vez porque, en el fondo, estas cosas antiguas les son indiferentes, como si solo estuvieran ahí para que pueda haber una ciencia acerca de ellas, como si los libros se escribieran solo para que este negocio no se les paralice a los reseñadores[5].

c) Toma de postura hacia interpretaciones propias

Ahora se ha puesto de moda refutar mis interpretaciones de filósofos anteriores diciendo que eso es Heidegger pero no Hegel, Heidegger pero no Kant, etc. Cierto. *¿Pero se sigue de ahí sin más que la interpretación es falsa?* Eso no se puede decidir así «sin más». Especialmente, no mientras se piense que aquí existe una interpretación que es *en sí misma* verdadera y *vinculante para todo el mundo y en*

5. *Sic.* Aquí hay que intercalar un «comentario personal» que el propio asunto exige. Intento de una nueva interpretación de Parménides.

todo momento. La verdad de una interpretación depende en primera instancia, entre otras muchas cosas, de a qué nivel del planteamiento de la cuestión y de la pretensión de comprensión se ha desplazado en general la interpretación. Si asumimos conceptos y frases cualesquiera de una doctrina filosófica abordada casualmente, por ejemplo incluso de la heideggeriana, y luego medimos conforme a ellos la interpretación, entonces todas mis interpretaciones son efectivamente falsas. *Pero la pregunta decisiva es justamente la pregunta por la necesidad y la originalidad del planteamiento de la pregunta conductora bajo la que queda la interpretación.* Y entonces, las llamadas interpretaciones «correctas» no son de *x* ni de *y*, sino que no son de «nadie» (se rigen por entero por sí mismas).

En lugar de esto, se procede a la inversa: con gran aplicación se demuestran «falsedades», y para terminar —o para comenzar— se comenta que no es este el lugar ni la ocasión para detenerse en la filosofía propia de Heidegger y que eso conduciría demasiado lejos. Pero eso significa zafarse de lo esencial y exhibir un bizantinismo puramente formal bajo la apariencia de exactitud científica. Sirva esto como respuesta a la pregunta que se me ha dirigido con frecuencia de por qué no respondo pues a la crítica alemana. Hasta ahora todavía no me he sentido en modo alguno atacado seriamente, aunque ciertamente que, en la misma medida, tampoco me he sentido realmente defendido por quienes se dan en llamar partidarios. Resulta superfluo decir que no opino que mis interpretaciones sean infalibles, ni opino que yo desconozca los pasajes realmente dudosos de mis intentos.

Qué haya de significar todo esto es, dicho brevemente, lo siguiente: en un primer momento, *no* presten ustedes atención a los medios y las vías de nuestra interpretación, sino a aquello ante lo cual ella les emplaza a ustedes. Sobre todo cuando previamente esto no se les ha vuelto a ustedes esencial es cuando la discusión sobre la corrección o incorrección de la interpretación resulta irrelevante. | 32a

§ 19. *Interpretación del fragmento 1. La preparación de la pregunta por el ser*

a) Captar las circunstancias y las imágenes

El poema didáctico tiene una introducción muy extensa. Es decir, no es que comience de buenas a primeras con la simple pregunta: ¿qué es lo ente? La introducción de Parménides se mueve en una exposición plástica. Su intención y su tarea, así como el conteni-

do, solo pueden comprenderse en detalle *a partir de la exposición del auténtico contenido didáctico* del poema.

Se supone que esta introducción va a ayudar a *preparar la pregunta por el ser*, y que tendremos que preguntar si el planteamiento *inicial* de la pregunta por el ser coincide con el que hemos tratado de desarrollar cuando recordábamos la comprensión del ser que corresponde a la existencia y nos la exponíamos como lo más digno y lo más merecedor del honor de ser cuestionado.

Caso de que ambos planteamientos no coincidan, hay que establecer por qué no es así, si eso es necesario y qué diferencias son aquí necesarias a partir del asunto. Solo a partir de ahí hay que decidir también en qué medida se habla con razón o sin ella de una introducción, de un proemio, si acaso resulta que una introducción no es pertinente para el propio asunto o si, por el contrario, el asunto corresponde necesariamente a una «introducción». En primer lugar, queremos enterarnos provisionalmente de esta introducción... con una traducción que igualmente es solo preparatoria.

D 1, 1-32

Ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ᾽ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντα τη φέρει εἰδότα φῶτα᾽
τῇ φερόμην ᾽τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ᾽ ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ᾽ ἐν χνοίῃσιν <ἵει> σύριγγος ἀυτήν
αἰθόμενος᾽ δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδος᾽
αὐταὶ δ᾽αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς᾽
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο᾽ ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ᾽ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε᾽ τῇ ῥα δι᾽ αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾽ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ᾽ ἔπος φάτο καί με προσηύδα᾽

ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

1) Me escoltaban unos corceles que siempre me llevan hasta donde mi ánimo exige.

2) Pues en el viaje me llevaban por el camino de la diosa, un camino que da noticias de muchas cosas y que conduce a través del universo [lo ente en su conjunto] a todo hombre sabio [οἶδα; cf. Hermes 60, 185[6], el sabio es el que *sabe* de qué se trata y qué es lo que importa: «*estar enterado*» por anticipado de para qué y dónde tiene que intervenir quien ya ha hecho la intervención correcta en lo *esencial* y ahora «*aboga*» por ello].

4) Hacia ahí viajaba (por este camino de la diosa). Pues tirando del carro, los corceles me escoltaban indicando y mostrando muchas cosas [cosas distintas que las mías], pero eran unas muchachas quienes señalaban el camino.

6) [...] poniéndose candente, el eje en los bujes emite un sonido aflautado al girar veloz trazando a ambos lados dos círculos bien torneados [...] [todo esto sucedía]

8) *siempre que* las muchachas del sol, tras haber abandonado la mansión de la noche, salían corriendo hacia la luz a hacerme séquito, apartándose de la cabeza los velos cubrientes.

11) Ahí está el portón de los caminos de la noche y del día; y un dintel y un umbral de piedra lo enmarcan; la radiante (y luminosa) lejanía está llena de grandes puertas.

14) Pero Dike, la que mucho persigue, tiene las llaves de ese portón, que alternativamente lo abren (y cierran). (¿Cerrando por un lado abren por el otro?)

15) A *ella* (a la diosa) se dirigieron las muchachas con un discurso adulador, persuadiéndola con cautela de que, dando un tirón, les descorriera deprisa el cerrojo atrancado del portón;

17) el portón, abriéndose de golpe, le brindó a la puerta un hondo abismo que se perdía a lo lejos, mientras los portantes re-

6. [H. Fränkel, «Xenophanesstudien»: *Hermes. Zeitschrift für classische Philologie* 60 (1925), p. 185].

cubiertos de bronce mantenían el portón girado hacia atrás fijándolo con pernos y leznas (clavijas) en los goznes que habían chirriado agudamente.

20) Pasando directamente entre ellos, las muchachas mantenían el rumbo a los caballos y al carro.

22) Y a mí me recibió la diosa con ánimo afectuoso, asiendo la derecha con la derecha. Tomando la palabra me habló así:

24) «Te saludo, joven, compañero de las conductoras inmortales del carro, ya que has llegado a *nuestra* casa con caballos que te han traído; pues (cf. 1, 2) no es un sino hostil el que te ha predestinado a seguir este camino [el de la diosa] (νέεσθαι, marchándote por él —a la guerra—).

27) En verdad que este camino conduce *lejos* de los hombres,
33 fuera de su sendero trazado a fuerza de tanto pisarlo. |

28) (No ha sido un destino aciago), sino tanto un reglamento como una potestad. Pero hay necesidad de que tú, que ahora emprendes este camino, llegues a saberlo todo, tanto el corazón que no tiembla de esa forma hermosamente redondeada de estar al descubierto [cf. semestre de verano de 1935, p. 43 al comienzo][7], como también las opiniones de los hombres que no confían en lo que está al descubierto.

30) Pero pese a todo (sin embargo) *también* debes conocer cómo lo que resplandece (lo que aparenta) sigue estando sujeto a recorrerlo todo (resplandeciendo, aparentando), confeccionándolo y *configurándolo* todo. Cf. D 8, 60 s.

Tratemos de hacernos presente lo que se ha dicho de una manera más precisa y de darle forma con una cohesión unitaria. Eso se resiste a que lo logremos sin más. Aunque no se puede pasar por alto que se está hablando *con ciertas imágenes*, hemos de guardarnos de entrada de caer en una búsqueda de símbolos y de interpretar de una manera artificiosa, tal como sucede con Sexto Empírico en el siglo II después de Cristo, en quien nos ha llegado transmitido este fragmento. Esta época posterior dispone de todo lo demás, salvo de los presupuestos para comprender a Parménides. La mistagogia, tanto la de aquella época como la de hoy día, no tiene nada que ver con la filosofía.

Primeramente se trata de captar con toda sobriedad las circunstancias, también las de las imágenes.

7. [M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (GA 40), Gedisa, Barcelona, 1999, p. 108].

1) En primer lugar resulta esto: Parménides viaja con un tiro de caballos a la casa de la diosa — Ἀλήθεια—. Recorre este camino *hasta* la diosa. *Acerca de este* camino aquí ya no se trata más. Ciertamente se dice algo esencial sobre el recorrido de este camino: ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι. Este camino y su alcance están determinados por el ἐφικάνειν del θυμὸς, por la propia exigencia previa de Parménides. *Es él quien por sí mismo* se pone en camino, no es un encantamiento ni un éxtasis místico ni mistérico lo que le arrebata.

Este ponerse en camino sucede *repetidamente*, una y otra vez (optativo): lo determinante es el θυμός.

Lo que mejor reproduce qué es eso a lo que los griegos se refieren con ese término es la antigua palabra alemana *Muot*, *Mut*, «estado de ánimo», tal como todavía hoy la seguimos empleando en palabras como *Freimut* (franqueza), *Großmut* (magnanimidad), *Langmut* (longanimidad), *Schwermut* (melancolía), *Über-mut* (haciendo el tonto, petulancia): de qué ánimo se encuentra uno.

Estado de ánimo es conjuntamente mentalidad y temple. «Einem etwas *zumuten*», «poder esperar algo de alguien», y por tanto poder exigírselo: endosarle algo, que le dé entrada en su ánimo, en su modo de pensar y en su mentalidad. *Mut*, *«estado de ánimo»*: *templado en una dirección, estirarse hacia delante con la exigencia de alcanzar*. En lugar de *Mut*, «estado de ánimo», aparece más tarde *Gemüt*, «ánimo», como por ejemplo lo emplea Kant siempre que vuelve a desplazar todas las facultades del hombre, en la medida en que están dispuestas «en el ánimo», devolviéndolas a una raíz. Más tarde, y también para nosotros, *Gemüt*, «ánimo», se emplea en un sentido de nuevo restringido, como la esfera del sentimiento a diferencia del pensar y el querer. θυμός es conjuntamente apremio, configuración del apremio, conducción del apremio y estar templado. θυμός, *animus*, ánimo: no es una curiosidad cualquiera la que mueve a Parménides por el camino hacia la diosa, sino que, estando *su entero «ser hombre»* templado en una dirección, lo que le mueve es el estirarse hacia delante con la exigencia de alcanzar.

2) Esta morada de la diosa tiene un portón. Saliendo de este portón, conduce *un nuevo camino*: este es el camino *de* la diosa, no el camino *hacia* la diosa, sino el camino que la diosa misma recorre. Durante el viaje por este camino quienes conducen son las muchachas del sol.

Así pues, prestemos atención desde el principio y con toda nitidez a que se trata de caminos, ὁδοί. El *«camino»* podemos entenderlo como un *trecho que se puede recorrer* entre dos puntos de parada. El «camino» podemos considerarlo atendiendo *al suelo*

transitable en cuanto que pavimento. Pero el camino también podemos considerarlo en cuanto a las *vistas en torno* y a las *perspectivas* que va ofreciendo, como el *paraje* a través del cual conduce. Todo camino tiene sus *panoramas*, sus *vistas* y sus *perspectivas*. *Y de eso es de lo que aquí se trata.* ὁδὸς πολύφημος (1, 2), que da noticias de muchas cosas; no, como se piensa Diels, el camino muy ensalzado, pues ¿quién habría de ensalzarlo, siendo que acaba de ser descubierto y que, al fin y al cabo, justamente la muchedumbre no lo conoce? Sino que el camino da noticias de muchas cosas, ofrece muchas vistas y perspectivas, abre el acceso a... ¿a qué? Pues bien, si es el camino de la ἀλήθεια, entonces, como es manifiesto, abre el acceso a lo que está al descubierto en cuanto tal.

Por eso este camino está distinguido y es privilegiado, 1, 27: ἦ γὰρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν. πάτος es el sendero trazado a fuerza de pisarlo, el sendero que todo el mundo ha transitado constantemente; el camino de la diosa discurre *lejos* de este sendero. No se trata de seguir el paso y el trote de la muchedumbre, sino que hay que ir al margen de lo que ella se piensa y se figura, sin que lo que se dice y se escucha y se opina sea lo que mande sobre uno.

Se trata de caminos, o *diciéndolo más exactamente, se trata de emprenderlos*, y de *mantenerse* dentro de los caminos emprendidos, para estar *de camino* en ellos, siguiendo el camino e indagan-
33a do su carácter: μετά, μέθοδος, *método.* |

b) El descubrimiento del método

Se descubre el carácter y la necesidad del método. El método no es ninguna prerrogativa de la ciencia, sino que la ciencia solo puede y tiene que ser metódica en la medida en que arraiga en la filosofía.

Estamos en medio de una meditación fundamental sobre el método. Ciertamente no en cuanto que técnica formal y reemplazable, ¿sino en cuanto qué? El camino que Parménides debe recorrer bajo la dirección de la Ἀλήθεια está *apartado* del sendero común de los hombres. Y *sin embargo no es* algo extravagante, en el sentido de que consista en prácticas de una doctrina secreta, en técnicas de iniciación en misterios, sino que *el camino es lo que saca por vez primera al aire libre*, tomando esta palabra, «lo libre», en su sentido pleno. ¡Lo decisivo son las vistas y las perspectivas! La diosa (Ἀλήθεια) dice en 1, 28: χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, «tienes que conocerlo *todo*», πάντα. ¿Qué todo? 1, 29: ἠμέν — ἠδέ, tanto el estar al descubierto como las opiniones de

los hombres que difieren por tanto de la verdad y que de algún modo son una falacia.

¿Pero no acabamos de escuchar que el camino de la diosa se halla lejos y apartado del sendero que los hombres han trazado a fuerza de pisarlo? Ahora resulta que, pese a todo, Parménides también debe llegar a conocer estas opiniones, es decir, que también debe recorrer este camino. No: no es que haya que transitar el sendero que los hombres han trazado a fuerza de pisarlo ni que uno tenga que enterarse de sus opiniones, δόξαι, sino que por este sendero Parménides debe llegar a saber, es decir, debe aprender a comprender qué es lo que sucede con este sendero en cuanto tal. No es que tenga que escuchar opiniones, y por tanto cosas que son medio verdaderas medio falsas, sino que debe ver con evidencia la esencia de la opinión y del aspecto, en los cuales consiste la δόξα, es decir, debe ver con evidencia *la verdad sobre la* δόξα. Y de modo correspondiente, lo que hay que concebir no son muchos tipos de verdades, caso de que realmente los haya, sino la esencia de la verdad y la verdad esencial.

Pero, como es manifiesto, la verdad sobre la δόξα solo se puede obtener por la vía de la verdad. Pero también a la inversa: las vistas que ofrece el camino de la verdad solo se han acabado de ver del todo cuando también se ha hecho evidente la verdad sobre la δόξα.

El πάντα, todo, *abarca*: 1) *la esencia de la verdad*; 2) *la esencia de la δόξα. ¿Pero es esto realmente todo?* No, ἀλήθεια y δόξα: ¿qué sucede con el «y»? Es decir, ¿por qué junto con la ἀλήθεια tiene que haber algún tipo de falacia? ¿Por qué y de qué modo junto con la ἀλήθεια viene a gobernar también la δόξα, hasta el punto de que, por lo común, arrastra a los hombres llevándolos por su camino? Esto hay que aclararlo. Solo entonces se ha ganado el conocimiento claro acerca de la ἀλήθεια y de la δόξα. Y por eso el πάντα no se agota con ἠμέν — ἠδέ, sino que sigue: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα. Pero, pese a todo, también debes aprender a inteligir incluso cómo lo que resplandece llega a su manera y conforme a su esencia hasta su gobierno absoluto. Solo una vez que se ha llegado a saber esto se ha medido todo el camino de la diosa.

La verdadera meditación sobre los caminos y sobre el método es la pregunta por la esencia de la verdad (pero eso es la pregunta por el ser y por la comprensión del ser) y por la posibilidad que hay en su esencia de convertirse en falacia. Quien quiera comprender la verdad tiene que entender la falacia, no debe esquivarla, sino que tiene que asumirla *en la más interna confrontación*. Aquí, ya al comienzo del poema didáctico, la intelección decisiva se declara y se realiza en su auténtico contenido.

Con esto vuelve a quedar dicho que este camino de Parménides no tiene ya nada en común con mitos ni con misterios, pues lo característico del éxtasis y del entusiasmo del iniciado que invoca fenómenos extraordinarios es que sea arrebatado y elevado hacia su reino más propio sabiéndose ahí resguardado. Resguardado y protegido de toda falacia. Pero el camino de Parménides sale al aire libre, donde *por vez primera se da libertad* a toda la oposición entre verdad y falacia. Se trata *del* camino que el *libre* se *despeja* y se *reserva libre*: *el* método por antonomasia.

§ 20. *Interpretación de los fragmentos 4 y 5*

a) La primera meditación sobre los caminos del preguntar

Si tenemos presente todo este panorama global que ofrece el camino de la diosa, entonces es fácil mostrar que los versos que siguen ahora en la versión de Diels, 1, 33 ss. y que ya aporta así Sexto Empírico no pueden venir en este sitio. Además, desde Simplicio se puede mostrar que, en su cita, Sexto Empírico omitió los versos decisivos 31 y 32, en los que se remite justamente a la esencial pertenencia mutua de la ἀλήθεια y la δόξα. Pretender entender esto sería exigir demasiado del modo ramplón como Sexto Empírico se deja preparado el simbolismo de esta «introducción». Por eso los omitió sin darle más vueltas. Por qué los versos 1, 33-38 no corresponden a este pasaje habrá ocasión de mostrarlo cuando hagamos el ordenamiento positivo. Por lo demás, todos los intérpretes y editores antes de Diels han visto esto mucho más correctamente. Reinhardt vuelve a retomar el ordenamiento anterior[8].

Obedece a un desarrollo completamente natural de la exposición que ahora, después de que la diosa le ha dado a Parménides el panorama general de todo lo que tiene que llegar a saber, se emprende más encarecidamente la meditación sobre los caminos. De
34 este modo, a 1, 32 sigue ahora D 4: εἰ δ'ἄγ' ἐγὼν... |

D 4

εἰ δ'ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

8. [K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916].

Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ'ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν'
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

1) Ven, que te voy a notificar las palabras que vas a escuchar —y que tú debes cuidar (guardar)—: *qué caminos* hay que tener a la vista como las *únicas* vías para averiguar preguntando[9].

3) La primera vía: tal como es[10] y como (aquello que «es») es imposible que no sea.

4) Esta es la senda de la confianza fundada, pues ella (πειθώ) va siguiendo a lo que está al descubierto.

5) Pero la otra vía, la vía de aquello tal como no es y como necesariamente es no-ser, esta vía —así te lo notifico— es una senda peatonal cuyo recorrido no se puede sugerir.

7) Pues tú no eres capaz de cultivar el conocimiento y el trato con el no-ser (pues eso no se puede enseñar (no se puede proporcionar)), ni tampoco puedes indicarlo con palabras (mostrárselo a uno con exactitud y transparencia)...

D 5

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
... pues lo mismo es tanto percibir como ser[11].

Así pues, Parménides está ahora *en marcha por el camino de la diosa* que se encuentra lejos y muy apartado de los senderos de los hombres, disponiéndose a recorrerlo *del todo*. ¿Adónde conduce y qué vistas ofrece? Ya hemos escuchado: hay que llegar a saberlo πάντα. Pero no simplemente así en general, meramente para enterarse de algo, de una cosa cualquiera, sino que lo que ahí importa es el camino y atenerse a él. La *pregunta por el camino* no es menos esencial que la *pregunta por el asunto*, es más, en adelante ya no cabrá separarlas a ambas[12].

9. Cf. semestre de verano 1935, p. 42. [*Introducción a la metafísica*, cit., pp. 105 ss.].

10. Cf. más adelante lo que se dice sobre 8, 3: ὡς ἐὸν... (p. 41 al comienzo).

11. Cf. D 8, 34 ss.

12. Hay que mirar si encontramos la pertenencia mutua entre ambas preguntas y dónde la encontramos. Ambas preguntas quedan recogidas en esta: *¿cómo experimentar lo ente?* ¿Qué tipo de experiencia es una *experiencia fundamental*? / La experiencia de una primera y suprema acreditación. Qué tiene que estar manifiesto para esa acredi-

Y aquí lo primero es la meditación sobre *cuáles son las vías que el averiguar preguntando puede tener a la vista*. El camino es la vía por la que se va en busca (δίζησις) —ὁδοὶ διζήσιος—: ir en busca y buscar para el conocimiento. Se intenta alcanzar algo en su estar manifiesto (¿qué caminos hay para ello? δίζησις), es decir, para el conocimiento. Buscar investigando y decidiendo es *preguntar*. Ahora hay que aclarar y decretar de entrada qué se puede averiguar en general preguntando y qué no, qué dirección tiene que emprender en su camino el preguntar y qué dirección no puede o no debe emprender. Esto segundo tiene que estar tan clara y constantemente a la vista como lo primero. De nuevo el discurso sobre ἡ μέν — ἡ δέ (4, 3 y 4, 5): de momento, dos vías. Pero esta clasificación en dos no hay que equipararla sin más con la que teníamos antes en la introducción 1, 29 s.: ἀλήθεια — βροτῶν δόξαι — ἡ μέν — ἡ δέ. Este es el primer camino: Πειθοῦς κέλευθος, la senda siguiendo la cual podemos confiar en algo y basarnos en ello, la vía del *preguntar fundado*, que se basa en algo firme dando noticia de ello. El otro camino —παναπειθὴς ἀταρπός— es la senda peatonal, cuyo seguimiento no cabe sugerir en absoluto y que es absolutamente *sin perspectivas y sin vistas*. En Proclo leemos παναπειθής, porque así se percibe con toda exactitud la correspondencia opuesta que, al fin y al cabo, atraviesa con toda nitidez la escisión de ambos caminos. Las *dos vías* —una que hay que recorrer, la otra totalmente intransitable— no solo se diferencian poniéndoles tales nombres, sino que al mismo tiempo se dice qué es lo que en cada uno de los caminos respectivamente se puede averiguar preguntando o queda totalmente cerrado (cf. p. 34 a).

Por una vía se busca averiguar preguntando (δίζησις) «cómo es», ὅπως ἔστιν, cómo el «es». ὅπως ἔστιν: la frase no tiene sujeto, o mejor dicho, *el predicado mismo es el sujeto*, y a la inversa. ¿Cómo es justamente el «*es*» lo que entiendo cuando me refiero a lo ente y cuando expreso lo que entiendo por ello? (Ello) «es». Es decir, qué *sucede con el ser*: lo que se trata de averiguar preguntando es tanto esto como, junto con ello, de qué modo es imposible que el ser sea no-ser, o sea, cómo el ser *rechaza de sí* absolutamente el «no». Por la otra vía se busca averiguar preguntando cómo no es, qué carácter tiene el no-ser, qué sucede con el «es» (qué sucede

tación. / Ambas se dan la capacitación recíproca para tener que pertenecerse mutuamente. / El ser «en sí» es imposible: ¿en qué sentido? Objetivamente resulta increíble, pero queda como tarea: es decir, no es que el ser esté en relación con algo distinto y entonces haya que averiguar qué es eso otro distinto, sino que la esencia del ser consiste en esta «relación» con otro, mientras que esto otro mismo solo existe como referencia al ser.

con el «es», *no el cogito*) que tiene carácter de «no». La nada: por esta segunda vía se pregunta cómo aquí, donde se da el «no», se da la necesidad de que todo ser quede eludido. Pues el ser no conforma ningún no. Pero el «no» expulsa el ser, es decir, solo representa la nada. *Pero no cabe persuadir en absoluto para la nada*, no cabe confiar en ella ni basar nada en ella. Pues al fin y al cabo aquí no se puede enseñar absolutamente nada, ἀνυστόν, y por tanto no es posible trabar ningún conocimiento ni hacer tampoco ninguna indicación sobre ello.

Y ahora resulta que con esto enlaza inmediatamente el fragmento 5, que da la fundamentación de los modos nítidamente separados de ambos caminos y de las vistas que les corresponden: donde hay ser también hay percepción, y a la inversa, donde hay percepción también hay ser. Pero donde hay nada no hay tampoco ninguna perceptibilidad, ni por tanto ninguna percepción, ningún camino, y a la inversa. Donde nada se propone (poniéndose delante) ni se percibe, tampoco hay ningún ser. «Percibir» pretende reproducir el término griego νοεῖν. Esto significa poner la *vista* en algo, y concretamente: *a*) mirar y *asumir* la visión, *asumir* lo que se está viendo; *b*) *poner* la vista en algo, tener la intención de algo, darle vueltas a algo, *proponérselo* (ponérselo delante).

La escisión de ambos caminos se basa en el carácter del ser, que aquí ya se está tomando bajo un aspecto decisivo. Esta caracterización esencial podemos expresarla brevemente así: el ser solo se entrega a la comprensión, y toda comprensión es comprensión del ser. El ser y la comprensión del ser[13] son *lo mismo*, van juntos en lo mismo. Más adelante se mostrará por qué y con qué derecho se toma el νοεῖν, el percibir (proponerse asumiendo) como *entender*.

b) La frase sobre la interna pertenencia mutua del ser y del percibir como fundamentación de la distinción entre las vías

La frase sobre la interna pertenencia mutua del ser y del percibir contiene *un* enunciado fundamental sobre el ser. (Desde hace tiempo resulta usual tomar la frase como *el* enunciado fundamental y ver en él el «punto de vista» particular de Parménides, interpretan-

13. En primer lugar: comparecencia y presente van juntos y se pertenecen mutuamente. 1) ¿En qué medida? Tiempo *más original*, pues ambos no son lo mismo, *y sin embargo sí lo son*. 2) ¿Por qué justamente el presente? 3) ¿Qué sucede con el resto de los *éxtasis*? 4) El campar se corresponde con la comparecencia.

do luego aún la frase en un sentido que no le corresponde en absoluto —al modo idealista: lo ente solo está puesto en el pensar, por tanto no hay ningún ente por sí mismo—). Pero quede dicho esto solo de paso. Dentro de las exposiciones de Parménides, el significado de la frase apunta en otra dirección totalmente distinta: en primer lugar, a partir de esa frase se ilumina una conexión esencial entre el acceso a algo y ese algo mismo (el asunto). Dentro de la meditación sobre las vías posibles e imposibles de acceso a lo ente en cuanto tal, la frase desempeña una *función determinante*. Por eso se la vuelve a retomar más tarde, en 8, 3 ss., pero sobre todo se la retoma ya ahora enseguida, enfatizándola además con un complemento esencial. Pues, como aún se mostrará, la meditación sobre las vías no queda agotada con la distinción que hicimos antes entre el único camino que es rico en vistas y perspectivas y el otro camino sin perspectivas. Lo decisivo y lo que dirige todo el poema
34a didáctico viene aún después. |

1) La vía del preguntar fundado. *¿Qué es lo que se trata de averiguar ahí preguntando?* ὅπως ἔστιν, «cómo es» = cómo el ἔστιν, cómo el «*es*». ¿Qué sucede con el «es»? Es decir, se está preguntando por aquello que quiero decir cuando me refiero al «es», apuntando a él mismo y diciendo por tanto: eso, lo ente, «es». ¿Qué pensáis vosotros sobre el «es»? ἔστιν: una proposición sin sujeto. O mejor dicho, el predicado mismo es el sujeto.

Pero no solo se pregunta esto: qué sucede con el ser. Sino también esto otro: καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι, cómo es imposible que el ser sea no-ser. El «no» no encaja con el ser, no le queda bien. Se pregunta cómo *el ser rechaza de sí todo «no»*.

Así pues, el camino rico en vistas y perspectivas, cuando se lo recorre al averiguar preguntando, ofrece las vistas a lo que sucede con el ser y al modo como el ser rechaza de sí el «no».

2) *¿Hacia dónde conduce el otro camino* (παναπειθῆς ἄταρπος)*?* ὡς οὐκ ἔστιν: ¿qué sucede con el «no es», con aquello que no tiene en absoluto ningún «es», ningún ser, la *nada*?

καὶ ὡς χρεών... y así como aquí (donde se da el οὐκ) reina la necesidad, de igual modo donde reina el «no», el ser μή, el ser tiene que permanecer excluido. El «*no*» expulsa *todo ser*. El «no» solo representa a la nada.

Pero este camino no es ningún camino: ya *desde el comienzo ha acabado*. No conduce literalmente a «nada». Así pues, por este camino no cabe enseñar nada, ἀνυστόν. Donde no se traba conocimiento de nada, tampoco hay ningún enunciado ni ninguna declaración.

¿Pero *por qué* están ambos caminos tan *absolutamente* separados? Uno, *rico en vistas y perspectivas para todo*; el otro, *com-*

pletamente sin perspectivas. La fundamentación de esto la da D 5: «Donde hay ser, también hay percepción, y a la inversa». Pero donde no hay nada, no hay ninguna percepción, y a la inversa. νοεῖν significa percibir, poner en general la vista en algo, y concretamente en estos dos sentidos: *a*) mirar, registrar y asumir con la mirada; *b*) poner la vista en algo, tener la intención de algo, proponérselo, darle vueltas a algo. Percibir: proponerse [ponerse delante] asumiendo (ante un tribunal: interrogatorio, toma de declaración, audición; presidir, estar delante).

c) La fundamentación de la frase queda omitida

La fundamentación de la heterogeneidad de las vías se remonta a que εἶναι = νοεῖν, y por tanto al ser, de modo que se está diciendo algo acerca de él. ¿Qué? El ser es lo mismo que el percibir. El ser es él mismo lo que es en cuanto que percibir, y a la inversa (enunciado fundamental sobre el ser). *Ambos van juntos, se pertenecen mutuamente*. Pero hay que tener muy en cuenta que no se está diciendo que el ser tenga varias relaciones, una de las cuales sea una relación con el νοεῖν, sino que *el ser en cuanto tal solo tiene su capacitación en el percibir, y a la inversa*. El ser «en cuanto tal» no tiene ninguna capacitación: como ser no campa en absoluto. Si concebimos el νοεῖν, es decir, el asumir y el percibir, como un comprender (aunque todavía queda por decir qué significa aquí «comprender»), entonces D 5 también se puede formular así: *el ser solo lo hay en la comprensión del ser*. Ser y comprender van juntos, se pertenecen mutuamente.

¿Hemos de limitarnos a creernos esto sin más? ¿O hay una acreditación y una comprobación supremas de ello? ¿En qué medida las da Parménides? *¿Dónde está el camino para examinar y asegurar realmente eso*, de modo que haya una garantía que nos permita confiar en ello? ¿Esta pertenencia mutua cabe *evidenciarla como necesaria*?

Ya se ha indicado bastante que donde hay ser también hay comprender, y viceversa. Hasta ahora solo se ha comprobado que siempre nos lo encontramos así. Pero de ahí no se sigue que por sí mismo esto tenga que ser esencialmente necesario.

Todavía hoy esto sigue sin haberse hecho. Los motivos de esta omisión son de muchos tipos. El motivo principal es que la frase se tomó muy a la ligera: para hacer esa aclaración con la que se volvería evidente su pertenencia mutua no hace falta detenerse ni en el ser ni en el percibir.

La frase se tomó muy a la ligera y se hicieron «progresos».

Se le dio a la frase un sentido, de modo que resultaba fácilmente refutable. O no se le dio *ningún sentido*, y *no se vio el significado* que la frase tiene en el conjunto de la obra.

La interpretación idealista dice: todo ente es puesto por el pensar. Se tomó el pensar como un juzgar: lo ente no es «en sí», sino solo por obra y gracia del pensar. Frente a ello, se alegó que las cosas «son» aunque nosotros no las pensemos. Esta constatación es legítima, y sin embargo la frase de Parménides no queda refutada con eso. Pues él no está diciendo que lo ente sea pensar, sino que el ser y el percibir van juntos y se pertenecen mutuamente.

§ 21. *Interpretación de los fragmentos 6 y 7*

a) La aclaración sucesiva de las vías. La tercera vía

Suficiente por ahora. Vemos que *la frase fundamenta la escisión de los caminos*. Con ello desempeña una función *de máximo alcance*. Eso se advierte en el hecho de que enseguida se la vuelve a retomar para la aclaración sucesiva de las vías. Pues esta aclaración no ha acabado en modo alguno. Todo lo contrario. Ahora viene D 6. |

D 6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι' ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν' τά γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάττονται, δίκρανοι' ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον' οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

1) Que el ser (lo ente en cuanto que ser) es el «*es*» tiene que quedar tanto en algo que se establece como en una percepción. El no-ser no tiene ningún «es». En verdad te exhorto a que sigas siendo conocedor de esto.

3) Así pues, primero te mantengo apartado de este camino (te cierro este camino) del averiguar preguntando (justamente el camino que no ofrece perspectivas), pero luego también de aquel otro que, como es manifiesto, los hombres que no son sapientes

5) se dejan preparado: los bicéfalos. Pues el desamparo (el desconocimiento del camino) les encamina hacia una percepción engañosa, mientras ellos, la caterva de aquellos que no disciernen, son llevados de un lado a otro, ofuscados y encima ciegos, pasmados;

8) pues su estatuto dice que *estar presente y no estar presente* es lo mismo y no es lo mismo, pues *en todo* da el sendero vueltas en sentidos opuestos.

D 7 1 s.

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Nunca más forzarás al ser a juntarse con lo que no es (y que en realidad debería ser la *nada* pero que sin embargo *no la es*, por lo que resulta esencial el intento de forzarle a asumir el ser). Sino que el percibir debes mantenerlo apartado de esta vía del preguntar[14].

Se están tratando estos caminos: 1) el único camino que es rico en vistas y perspectivas, que conduce a aquello en lo que uno puede basarse; 2) el camino sin perspectivas, que no conduce absolutamente a nada; 3) ¿cuál es el tercer camino?

Hasta ahora teníamos 4, 3 y 4, 5: un camino rico en perspectivas y otro camino sin perspectivas. Así que hay que apartarse de este último. Pero ahora resulta que el mantenerse apartado no termina con esto. Al contrario: la diosa ha dicho expresamente «αὐτὰρ ἔπειτα». Hay por consiguiente un segundo camino que tampoco hay que recorrer. Por tanto, contando el camino transitable y que hay que recorrer, hay *tres* caminos. ¿Cuál es el tercer camino, o ese *segundo camino intransitable*?

Como vemos enseguida, este tercer camino se describe profusamente, y tan encarecidamente como hasta ahora ninguno de los dos que han sido mencionados previamente. Concretamente, su caracterización se lleva a cabo después de que, previamente, el enunciado fundamental ya mencionado, la tesis primordial, se ha vuelto a enfatizar (χρή).

Hay que aclarar brevemente el concepto fundamental que aparece aquí (6): τὸ λέγειν (cf. más adelante p. 38) tiene que quedar como «(del) ser». τὸ ἐόν, participio de εἶναι. Evidentemente no es un participio cualquiera. (Pero (τὸ) [(?) no aparece en el tex-

14. Cf. 6, 3 y 4, πρώτης γάρ... (6, 3 = 4, 5) | αὐτὰρ ἔπειτα...

to] ἐόν representa un paso nuevo y propio. Por tanto, el participio es esencial y tiene un sentido totalmente determinado). Previamente ya era verdad: Homero, cf. sobre todo *Ilíada* I, 70. μετοχή (Dionisio de Tracia[15]), *participium*; *teilnemunga*[16] [forma arcaica de *Teilnahme*, «participación»], Notkers. Concretamente: 1) como πτῶσις (caso) del nombre; 2) como χρόνος (tiempo) del verbo. Por ejemplo, alumbrante, volador: 1) lo que vuela, lo que alumbra (el qué en el cómo), como designación de lo mencionado por este nombre: lo *alumbrante*, etc.; 2) volando, alumbrando (el cómo en el qué): el alumbrar en lo alumbrante. τὸ ἐόν (eso en cuanto tal): lo que *está siendo, ser*. Cf. la conexión inmediata: «Tiene que ser el decir... el ser»[17].

Este *tercer* camino es el que los hombres (πλάττονται) (escultura) se dejan preparado, y concretamente los εἰδότες οὐδέν, en clara contraposición a 1, 3, εἰδός φώς (¿de φάω-φημί?), el *hombre sabio*, el *singular, el único* que sabe de qué se trata, que se mantiene en lo esencial (que está con el νοῦς y con el λόγος). Es decir, *no el camino de los hombres sin más*, pues también el primer camino, el único que es rico en vistas y perspectivas, es un camino del hombre, sino que ahora se mencionan los hombres tal como son por lo común y, por consiguiente, tal como por lo común se dejan preparado su camino a través de todo (6, 9): exactamente así son «los hombres». Lo importante aquí es el dejarse preparado el camino por sí mismos, sin preocuparse lo suficiente de hacia dónde ni de por dónde deba conducir el camino. El tercer camino, el camino común de los hombres, se realza por contraste con el primero, mientras que el segundo, el camino sin perspectivas, ya ni siquiera se lo sigue mencionando. (Pregunta: ¿por qué? ¿Solo para completar la enumeración? Cf. más adelante).

Aquí no se trata en modo alguno, como los intérpretes se han figurado, de un despotricamiento por parte de Parménides, de una burla ni de una crítica escarnecedora de la muchedumbre ignoran-

15. [*Dionysii Thracis Ars Grammatica; qualem exemplaria vetustissima exhibent subscriptis discrepantiis et testimoniis quae in codicibus rexentioribus scholiis erotematis apud alios scriptores interpretem aremenium repreriuntur.* Edidit G. Uhlig. Lipsiae in aeditum Teubneri, 1883, § 11 (23, 1); § 15 (60, 2)].

16. [Sobre la traducción de la palabra *participium* como *téilnémunga* se habla en «Eine Sangaller Schularbeit», en *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. Aus dem VIII-XII Jahrhundert*, ed. de K. V. Müllenhoff y W. Scherer, vol. 1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín/Zúrich, ^{3}1892, p. 260].

17. [Todo este fragmento, que aparece en el margen de la página del manuscrito, hay que entenderlo como aclaración de la primera aparición de ἐόν en D 6, 1. La frase introductoria se ha sacado de los apuntes de clase de Helene Weiß].

te, sino de una caracterización esencial del hombre en un *sentido muy preciso*. Esta caracterización esencial obtiene *su nitidez necesaria de la postura fundamental* desde la que es pronunciada y únicamente a partir de la cual resulta comprensible; la obtiene de aquella posición de la mirada que solo el camino de la diosa concede. Por ahora tratamos meramente de recopilar esta caracterización según las características principales. Las primeras características las hemos comentado ya: εἰδότες οὐδέν, πλάττονται.

El *saber* abarca cosas diversas: 1) sé que cierran la universidad a las 6 de la tarde: tener un determinado conocimiento; 2) sé merced a qué y cómo se mueve «por sí mismo» el tren eléctrico: poseo una explicación para esta circunstancia; 3) sé de la necesidad del hombre y de los hombres, siempre estoy presto a ayudar: «preocupación»; 4) «ya» sé: ya tengo claro de qué se trata aquí por encima de todo. Estos modos de saber tienen su correspondiente adecuación, su respectivo tipo de comprobación y su respectiva pretensión de validez, pero sobre todo su respectiva *verdad*.

Este «no saber» no significa que ellos no tengan conocimientos de ningún tipo, al contrario: al cabo resulta que tienen demasiados conocimientos y de muchos tipos. Que no saben significa que no tienen el *criterio del saber esencial y auténtico*. δίκρανοι, «bicéfalos»: tienen su cabeza tan pronto aquí como allá, sin que lo discrepante les llame la atención ni les resulte sospechoso. Siendo hombres, tienen el νόος, la facultad de percibir, de asumir y de proponerse, *pero este* percibir carece de conducción recta; sino que el ἰθύνειν, el encaminar fundamental, la asignación de dirección, lo asume en ellos el ἀμηχανίη; cf. ἀπορίη, el desamparo y la inexistencia de caminos. Les *falta* ese *conocimiento del camino* que tiene que anteceder e ir a la cabeza de toda recta marcha por un camino o de todo recto emprendimiento de un camino. Se ponen en marcha sin conocer el camino y se dejan guiar por esta ignorancia del camino. Lo que ellos asumen y se proponen, toda su percepción, es un «tan pronto esto como lo otro», un ir proponiéndose y percibiendo de un lado a otro, sin dirección, sin ton ni son —πλαγκτός—, vagando sin rumbo. Llevados de la ignorancia acerca del camino van dando tumbos en el extravío: cada uno sigue a otro, cada uno siempre a otro, y ninguno sabe en realidad por qué. No es que primero caigan en el extravío, sino que constantemente están en él y de ahí no se salen. Y de modo correspondiente sucede con su destino (cf. 1, 26): son llevados y lanzados de un lado a otro. Se hace mención del viento y de las olas, que van arrojando algo azarosamente de un lado a otro —φοροῦνται—.

b) Falta una recta indicación del camino

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε; κωφός: ofuscado, con el sentido totalmente embotado, aunque aquí no se habla de los sentidos en general sino restringidamente, ya que, al fin y al cabo, se menciona expresamente la ceguera como el embotamiento de la vista y del ver. κωφός hay que referirlo aquí *al oír y al hablar* (cf. más adelante ὀνομάζειν — γλῶσσα). ¿Pero qué es lo que específicamente se quiere decir con esto? Después de todo, no se habrá de decir que los hombres son, todos ellos, sordos y mudos y ciegos, es decir, que los órganos sensoriales están perturbados en su uso. Más bien, ellos ven y oyen y hablan y dicen. Pero ven *y sin embargo no* ven, oyen y *sin embargo no* oyen, hablan y *sin embargo no* dicen *nada*. El percibir como asumir y como verse conmovido y afectado no es aquí el rec-
36 to νόος, la recta percepción y comprensión del ser. |

Y esto sucede justamente *porque* les falta de entrada la *recta indicación de camino para la percepción*. Pero *esta* percepción, como ya sabemos, es originalmente el νοεῖν del εἶναι: *comprensión del ser*. Su comprensión del ser (νόος πλαγκτός) es engañosa, errónea, no solo falsa sino errante en un sentido mucho más fatídico: vaga desencaminada, no llega a detención ni a reposo (cf. más adelante 6 8 s.), sin plan, azarosa (no está controlada ni menos aún se la entiende), y sobre todo no se la ha experimentado ni aprehendido en cuanto tal, sino que *cada vez busca solo tan pronto este ente como aquel otro*. Lo ven y oyen de él, hablan sobre él, pero todo esto permanece embotado, se queda sin esa agudeza ni esa nitidez que solo proporciona el haber penetrado hasta la esencia. Todo su comportamiento discurre y va dando tumbos, por así decirlo, solo por fuera a lo largo de lo ente.

Y así con todo lo que les sucede. Y es todo lo que les viene a las manos, también la filosofía. En el caso de ella, se limitan a sorber opiniones que están en el aire y se creen que están filosofando cuando les parece sentirse conmovidos y ser profundos al hablar de la existencia... pero cuando comienza el trabajo, entonces se escabullen.

τεθηπότες: pasmados. Esas cosas de todo tipo con las que van topando al ir dando tumbos más o menos satisfacientes les cautivan, les sorprenden, les van seduciendo de una cosa a otra, pero todo esto solo por un *momento fugaz*, y entonces vuelven a saltar fuera de ahí porque les falta la mirada para la esencia y el ser de las cosas. Por eso tampoco pueden ser sujetados por ellas, no aguantan, no llegan a ese *contenimiento reposadamente perseverante* del asombro, no llegan a esa reiteración siempre novedosa del admi-

rarse, al aire cortante del preguntar infatigable, sino que solo les queda la apresurada perplejidad y el pasmo fugaz: *uno meramente se «interesa».*

ἄκριτα φῦλα — τὸ φῦλον: estirpe, ralea, *adonde pertenecen conjuntamente, teniendo todos la misma procedencia* en cuanto al modo de sus sentidos; tomándolos en plural, la caterva de aquellos a los que falta el κρίνειν, el separar y discernir. Todo lo meten en el mismo saco con tal de que externamente tenga el mismo nombre y lleve colgado el mismo letrero, con tal de que coincida siquiera en el aspecto más fugaz. Y como no separan ni disciernen, por eso tampoco son capaces de escoger ni de diferenciar según poder y rango, y por eso también les falta la posibilidad de decidirse y de resolverse, sino que justamente se dejan llevar de un lado a otro, según. Todo eso reside en el κρίνειν y en el ἄκριτον. La caterva de aquellos que no disciernen, que no separan, que no diferencian ni escogen ni deciden. No es que todo esto dejen de hacerlo solo ocasionalmente, sino que eso constituye, *por así decirlo, la ley interior de la ralea.*

c) Cuando la comprensión del ser falta

En la interpretación del πλαγκτός νόος (6, 6) señalamos ya que el embotamiento y la ofuscación y el ir sin dirección de un lado a otro que se dan en el comportamiento del hombre tienen su causa en el hecho de que, en tal situación, a los hombres les falta ese conocimiento del camino que necesariamente debe ser previo, de que *les falta la comprensión del ser.* Eso se dice ahora expresamente en 6, 8 y 9, donde se muestra cuál es la comprensión del ser que les guía. No es que esto sea la consecuencia de su sentido embotado, sino al contrario: que sus sentidos estén embotados se debe a su peculiar comprensión del ser. Esto se aduce aquí al final porque constituye el *fundamento esencial* de todo este «ser humano» o «desbarajuste humano», y porque justamente sobre esa base se mantiene candente toda la caracterización de la tercera vía. οἷς τὸ πέλειν... νενόμισται: los hombres se la han *constituido de entrada en ley*, en lo cual está connotado no obstante que el establecimiento de dicha ley no se basa tanto en el asunto mismo cuanto en el mero hecho de que se la tiene por tal presunta ley: νομίζειν como δοξάζειν. Así pues, ¿a qué se atienen en todo su comportamiento con lo ente? ¿Cómo entienden el ser? Respuesta:

Para ellos, presente y οὐκ —no μή—, no-presente, es lo mismo y a la vez no es lo mismo. ¿Qué se supone que significa esto?

La palabra πέλειν se refiere sobre todo al presentarse, al aparecer, al sucederle a alguien, y significa estar presente y advenir (cf. Homero, *Odisea* XIII, 60: γῆρας καὶ θάνατος τά τ᾽ ἐπ᾽ ἀνθρώποισι πέλονται[18], «están conjuntamente», no es que simplemente aparezcan ahí, sino que siempre vienen *conjuntamente, que siempre comparecen juntos*). πέλειν significa también devenir, llegar a ser, aparecer, surgir. τε καὶ οὐκ: no es el completo no-ser, μή, sino el no dar un paso *adelante*, el no presentarse, el no aparecer, más bien lo contrario de eso, el retirarse, el desaparecer, el desvanecerse. Retirarse: exactamente así hace también el ser.

Así pues, con lo del «οἷς... νενόμισται» ha quedado dicho que esa típica caterva se atiene al *presentarse y retirarse* de las cosas, al *cambio y la modificación*. Pues ¿qué muestra lo cambiante? Por ejemplo, una coloración cambiante del mar o de la cordillera: en el cambio, el color es así y de pronto ya no es así, y no es así y de pronto ya vuelve a ser así[19]. Lo cambiante es ambas cosas: *ser así y no ser así son lo mismo*. Pero en el cambio y la modificación al mismo tiempo siempre se da el volverse otro, pues ateniéndonos a la modificación, y precisamente a ella, en la que el «ser así» y el «no ser así» son lo mismo, decimos también al mismo tiempo y con la misma legitimidad: el «ser así» actual es distinto que el anterior, ambos *no* son lo mismo. De este modo, los hombres oscilan entre el ser y el no-ser, que para ellos son lo mismo y no son lo mismo. Aunque con eso de alguna manera entienden en general el ser y el no-ser, lo mismo y lo no-mismo —pues de otro modo no podrían oscilar entre ambos—, sin embargo no los tienen en una comprensión clara y aprehensora ni menos aún los conciben. No saben en modo alguno entre qué están oscilando: su comprensión del ser es una incomprensión.

No es que Parménides pretenda decir que la propia ἄκριτα φῦλα tenga ya preparada esta versión y esta formulación de su comprensión del ser, sino que eso es ya la interpretación que él hace y que para su realización presupone ya unas intelecciones muy precisas. Pero aquí, esta interpretación de la comprensión común del ser como una incomprensión del ser se aduce ya a sabiendas porque, justamente, no se trata de limitarse a describir el trasiego de la muchedumbre, ni mucho menos de hacer escarnio de eso, sino porque hay que obtener la *intelección esencial* y hay que indicar de entrada *qué tipo de vía es* esa que el ser humano común se ha de-

18. [Homero, *Odisea*, Gredos, Madrid, 2019].

19. (Ontológicamente, lo cambiante es lo mismo). ¿Pero ónticamente es distinto? En el cambio, ser y no-ser, ser *así y no ser así, están juntos* (¿forman parte de lo *mismo*?).

jado preparada aquí. Esta vía, que queda bajo tal νόμος, conduce a una experiencia exclusiva de lo cambiante, de lo que está sucediendo, de lo que se presenta y se retira.

Y finalmente, el camino es caracterizado también así a modo de resumen: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος, en *todo,* cualquier cosa adonde el camino conduce se muestra como no siendo al mismo tiempo lo que era justo hace un momento, es decir, que el camino constantemente tiene que estar girando hacia la dirección opuesta (παλίν, «de nuevo»; τρέπω, «girándose en contra, en dirección opuesta»; πάντων, «del todo, por completo» (la apariencia del ἕν)), y en concreto no más que reiteradamente, repetidamente, siempre de nuevo hacia la dirección opuesta. Es el camino del esencial ir de un lado a otro entre el ser así y el no ser así, entre la mismidad y la no-mismidad: el camino *que reiteradamente tuerce*, y que es justamente la *senda adecuada* dentro del *extravío.* | 37

d) Las tres vías están referidas mutuamente unas a otras

Esta *tercera* vía tiene en *común* con *la primera* —que es la única rica en vistas y perspectivas y la única que en realidad hay que recorrer— que, a diferencia de la segunda —que no ofrece absolutamente ninguna perspectiva y que no conduce a nada—, pese a todo conduce a algo[20]. Así pues, en cualquier caso, no es sin perspectivas, ofrece algún tipo de vista: ofrece el panorama de lo cambiante y lo que se modifica. La visión propia de la δόξα es la opinión y el parecer. Pero la *tercera* vía tiene en *común* con la *segunda* que la diosa también mantiene apartado de esta. Es más, en el caso de esta tercera vía el mantener apartado tiene que convertirse en una *verdadera advertencia*, mientras que la segunda vía se conculca por sí misma, ya que no conduce a nada, es decir, cesa ya en el momento de comenzar. Pero la tercera vía ofrece una cierta perspectiva, concretamente esa perspectiva a la que la caterva de hombres se apega sin más, la que anda buscando, y justamente esta perspectiva es la que reclama, la que seduce y la que mantiene cautivado. Pero la advertencia sobre la tercera vía hemos de comprenderla correctamente, es decir, no hay que entenderla como si fuera una mera reserva o una prevención hacia esa vía. La advertencia proporciona información sobre la *esencia* de este camino, y esta inte-

20. La tercera vía tiene algo en común con cada una de las otras dos, pero su relación con ellas es en cada caso distinta. Por eso la tercera vía resulta especialmente privilegiada.

lección evidente de la esencia de este camino y de la esencia de la perspectiva que él ofrece es lo que hay que obtener de propio. No recorrer este camino en cuanto que camino, no siendo él transitable, significa justamente ver con evidencia el fondo. Es decir, la obtención de esta intelección evidente *necesariamente* forma parte de la *meditación sobre el camino* con la que comienza el viaje por la vía de la diosa.

Y solo ahora es cuando entendemos aquellas palabras de la diosa con las que hace saber que Parménides debe llegar a saberlo todo, cf. 1, 28. Todo: tanto (ἠμέν) el estar al descubierto como también (ἠδέ) βροτῶν δόξας (1, 30). Este es justamente el tercer camino, el único que, junto con el primero, ofrece vistas y perspectivas. Pero nada de lo que es inherente a las vistas y perspectivas que se pueden obtener por esta tercera vía permite fiarse de ellas, pues ellas se refieren siempre a lo que es así y no es así, alternando y oscilando. Y sin embargo Parménides debe llegar a conocer esta tercera vía, es decir, no el *enorme montón* de opiniones particulares de los hombres, siempre cambiantes y desgastadas de tanto transitarlas. La diosa del estar al descubierto solo le conduce hasta ese enorme montón de opiniones, pero lo que él debe llegar a conocer es —como ya dijimos antes— el estar al descubierto en cuanto que carácter de esta tercera vía: no las opiniones concretas y cambiantes de los hombres, sino la esencia de lo que en general es una opinión y un parecer del hombre (cf. 1, 31 s.). Es más, lo que él debe llegar a inteligir con evidencia es la necesidad de la δόξα, es decir, la necesidad de esta tercera vía.

La primera vía, la única que en realidad es rica en vistas y perspectivas y que ofrece toda la riqueza y la pura plenitud del ser, no se la habría entendido en cuanto tal, ni tampoco se la podría transitar, si conjuntamente no se concibiera la pertenencia esencial a ella de la tercera vía. Pero todavía queda algo pendiente para la aclaración de las vías, a saber, el camino del cual se habla al comienzo de todo: el camino hacia la diosa. Ni él mismo ni la segunda ni la tercera vía, sino el salirse de la caterva. De la tercera vía a la primera. Es decir, tampoco la primera vía sin la tercera. Acerca de eso no se trata más. *Así pues, hay cuatro vías*: la tercera es la vía de la δόξα (6, 4 = 1, 30); la segunda es la vía de la *παναπειθὴς ἀταρπός* (6, 3 = 4, 5); la primera es la vía de la *ἀλήθεια, πειθώ* (1, 29 = 4, 3); la cuarta vía (1, 1). ¿Acaso tenemos en cuenta de dónde viene Parménides, que es un hombre sapiente, cuando se decide y se pone en marcha hacia el portón de la morada de la diosa? En calidad de tal único hombre sapiente *se sale y se segrega de la caterva*, de aquellos que no disciernen y que no se

deciden. Abandona el παλίντροπος κέλευθος, 6, 9, la senda que reiteradamente tuerce, y busca el Πειθοῦς κέλευθος, 4, 4, donde se puede fundar la confianza y una esperanza firme. Pero no obstante sigue siendo φώς, un hombre: *no se convierte en dios*, se sigue quedando en la caterva, y sin embargo ya no está sometido a ella. Se mueve y está entre ellos, participando de sus cosas, y sin embargo, sin que la ralea lo vea, sigue la única vía que es rica en vistas y perspectivas. Pero solo se anda seguro cuando todas las vías posibles se tienen a la vista en cuanto a su esencia. En medio de los extraviados, y siendo él mismo un extraviado, solo se anda seguro cuando capta a fondo la *esencia del extravío*, controlándola *de antemano* con tal perspicacia. De ahí que todo el ímpetu de la meditación se desplace a la intelección evidente de la esencia de la tercera vía, de por qué no hay que transitarla a pesar de las perspectivas que constantemente ofrece de nuevo, pero *siempre desde el supuesto* de que en su marcha *el hombre deba poder confiar en algo y basarse en ello.*

De este modo, D 7, 1 enlaza inmediatamente con D 6. Jamás forzarás al ser a que se junte con lo que no es. Aquí pone ἐόντα y no ἐόν, «el ser». Y estos ἐόντα, estos entes, es decir, lo que para ellos «es» lo ente, *en realidad no* es, y en el fondo no debe considerarse ἐόν. Debería considerarse una nada, y *al fin y al cabo no es* del todo. De aquí que sea empeño inútil el intento de imponerle eso al ser por la fuerza. Básica y originariamente, cf. D 1, δαμῇ — δαμάζω, «dominar», «someter», se emplea sobre todo para referirse al hombre que fuerza a la mujer sometiéndola a sí. A este ente nulo no se le puede forzar ni asignar al ser, jamás se lo puede poner como siendo propiamente, y por eso sobre ello no se puede fundar nada, sino que más bien... «mantente apartado», νόημα.

Aquí, como en Homero, no se está hablando de lo percibido, del contenido y el objeto de la percepción, como más adelante, sino de la comprensión, de la percepción (νοεῖν): en la dirección de este camino no se puede obtener *lo único que necesariamente está forzado a ir con el νοεῖν*, y eso es el εἶναι, *el ser.*

e) Finalización de la meditación preparatoria sobre las vías posibles y las imposibles

Y con esta última fundamentación de la intransitabilidad de la tercera vía —que es la fundamentación más interna— enlaza de nuevo la advertencia decisiva, que sigue ahora en 1, 34-37. Con ello, y de esta manera, la meditación preparatoria obtiene su conclusión so-

bre las vías posibles y las imposibles y sobre su esencia, haciendo pasar inmediatamente al recorrido de la primera vía (cf. 6, 2 = 1, 33).

D 1, 34-37

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶϱγε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειϱον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κϱῖναι δὲ λόγῳ πολύδηϱιν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο
λείπεται...

34) y de ningún modo debe forzarte la muy resabiada costumbre a que sigas la dirección de este camino,

35) ni a que en lo que sucede hagas uso de la vista que echa miradas alrededor ni del oído que se llena de ruidos ni del parloteo, sino que debes discernir teniendo presente ese señalamiento de las múltiples discordias

37) que yo he promulgado.

Solo basándonos en 6 y 7 tenemos noticia de un tercer camino frente al que hay que prevenir, y solo basándonos en 4 y 5 entendemos el motivo legítimo y la necesidad de esa advertencia. Sin esto (4-7), el pasaje 1, 34-37 resulta incomprensible, así que no puede venir seguidamente de 1, 30, como en Sexto. Más bien se trata de la finalización de la meditación preparatoria sobre el camino.

Aquí se vuelve a exponer a la mirada el camino de la caterva de aquellos que no disciernen, y se lleva a cabo un nuevo momento esencial: βιάσθω, una cierta βία, no unos caprichos cualesquiera, sino *violencia y coerción* para seguir este camino de la δόξα: una *forma propia de necesidad*. ἔθος πολύπειϱον: tal como inicialmente los hombres se atienen al aspecto externo que se ofrece a la vista y andan tras él, así esta postura constante se vuelve mejor, dado que ellos se equivocan en esto: incompostura frente al acostumbramiento. Pero asumir las cosas a base de acostumbramiento significa tener preferentemente ojos y oídos para aquello que resulta habitual, aquello que se da en muchos tipos de cosas y que retorna con las más triviales variaciones, de modo que el acostumbramiento también puede demostrarse a sí mismo y en todo momento muchos ti-
38 pos de cosas, pudiendo entonces persuadir al hombre de ellas. |

Y de nuevo se evidencia cómo en esta conducta los sentidos, el ojo, el oído, la lengua, están sin la dirección ni la orientación convenientes a cargo de la recta comprensión del ser. Los hombres mi-

ran pero no tienen visibilidad; oyen pero su oído está lleno de ruido; cada uno habla de algo distinto y, *al cabo, quien se impone es solo el que habla más alto*[21].

Y resulta que aquí también se menciona expresamente la lengua y su premiosidad, en el sentido *de parlotear* sobre las cosas *hablando de oídas* (cf. κωφοί, 6, 7).

En una contraposición intencionada y agudísima con γλῶσσα está el λόγος, y concretamente en estrechísima conexión con *la* postura que distingue al hombre sapiente frente a la caterva de los ignorantes, la κρίνειν. Pero aquí se está diciendo que Parménides tiene que discernir y diferenciar y decidirse en relación con las vías que se le han mostrado: algo que la ἄκριτα φῦλα no conoce. Y este discernimiento tiene que ser λογῷ. λέγειν es seleccionar, recopilar, reducir *a algo común* y de este modo ponérselo ante sí y darle una condición estable. Lo que *en primer término* es esencial para λέγειν no es la palabra como *emisión lingüística*, sino *el modo de la postura interior* en el uso de la palabra, tanto si percibimos palabras y, a lo largo de ellas, repitiéndolas y recitándolas, se nos da a saber algo y nosotros examinamos y aseguramos este saber alegando la palabra, como si, por nosotros mismos, nos dirigimos a las cosas, recopilando lo desgastado y contingente y poniéndolo ante nosotros para, solo desde esta postura, abordar lo así puesto y, por propia iniciativa, darle, *entregarle* una *conformación firme*.

Y resulta que entre ambas cosas está lo tercero, eso que Parménides llama γλῶσσα y que más tarde se describirá con mayor detalle: parlotear hablando de oídas, donde por una parte se presta atención al charloteo, mientras que al mismo tiempo, en cierta manera, uno saca a colación por sí mismo las cosas y las circunstancias y sus diferencias, pero nuevamente sin ninguna comprensión del asunto ni del ser. γλῶσσα es la lengua, pero no como órgano corporal y material, sino como ese *claro* (cf. ὄμμα, ojo) que se abre dándole a la lengua sin descanso.

Frente a eso, el λόγος y el λέγειν forman parte de la *postura propia de la primera vía*, por la que se obtiene la auténtica comprensión o νοεῖν del ser[22]. Y ese es el motivo por el cual ya nos hemos encontrado con el λέγειν (D 6, 1): χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι. La percepción del ser es aquella comprensión del ser que, de camino hacia el *concepto del ser*, lo *comenta hasta el final poniéndolo* para, de este modo, concebirlo *aprehendiéndolo*.

21. νωμάω, νέμω, νομίζω. 6. 8, «llevarse bien en algo».
22. Apéndice sobre λόγος y λέγειν en Heráclito. Cosas fundamentales sobre el λόγος: dictado — enunciado, proposición — juicio — «lógica».

Esta meditación sobre el camino que la diosa acaba de hacer ahora para mostrársela a Parménides, ella la llama ἔλεγχον πολύδηριν; ἐλέγχειν significa en primer lugar ultrajar y escarnecer a alguien, ponerlo en ridículo, dejarlo en evidencia, mostrarlo en público y hacerlo ver bajo ese aspecto; ἀποφαίνεσθαι: «desvelar», «mostrar». Lo que ahora se ha pensado precursoramente es la mostración del carácter de las tres vías: la primera vía es ineludible; la segunda vía es inaccesible; la tercera vía es accesible, pero hay que *eludirla*. En todo esto, quedan implicadas ya *la transitabilidad, la ineludibilidad y la inaccesibilidad* que corresponden respectivamente a cada una de las vías mencionadas. Por ser controvertida, la mostración de eso es πολύδηρις: δῆρις, «controversia», «riña», «combate», «certamen» (Heráclito).

No es que la diosa y lo que ella ha dicho sean totalmente controvertidos y dudosos por sí mismos, y ni siquiera es que lo sean para ella. Lo que se ha mostrado es por sí mismo conflictivo en muchos sentidos para aquel que debe discernir y decidirse. Él tiene que recorrer las múltiples diferencias y los múltiples conflictos, pero tiene que hacerlo *por propia iniciativa*. Aquí, ni a él ni a nadie se le puede ahorrar nada. Solo quien decide aquí correctamente implanta en sí de inmediato el θυμός, aquel temple de ánimo (1, 1) en virtud del cual demanda seguir adelante por *el único* camino *que es rico en vistas y perspectivas*. Solo viene a este camino quien previamente se ha desplazado hasta el portón de las vías de la noche y del día (1, 11).

§ 22. *Interpretación del fragmento 8*

a) La marcha por la primera vía

Todo eso ha sucedido ahora, y es ahora cuando comienza la marcha por la primera vía, es decir, se trata de captar y de agotar todas las vistas y perspectivas que ofrece, lo que se muestra de camino por esta vía.

Esta es una meditación sobre los caminos a través de la ἀλήθεια y a partir de ella, es decir, no hay que tomarla como si fuera una deliberación enviada de antemano y vacía, sino que en sí misma supone ya emprender las vías y recorrerlas (cf. lo que se dirá más adelante sobre el «círculo»). En todas partes se ha dado ya el paso: el νοεῖν se corresponde con el ser; ¿qué se corresponde con la nada?; con la apariencia se corresponde la δόξα.

En la exposición, por así decirlo, la meditación se reduce para ajustarla a una posición previa y externa a todas las vías. Pero el

hombre, en la medida en que es, ya está *de camino* al ser *y* con la apariencia, pasando constantemente al lado de la nada, pudiendo desvelar solo aquello que se le *concede*.

D 8, 1-33 (8, 1-6)

μοῦνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ᾽ ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι
πολλὰ μάλ᾽, ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐασέω
φάσθαι σ(ε) οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ᾽ ἐκ μὴ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ᾽ ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ᾽ ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ᾽ ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ᾽ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ᾽ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ᾽ ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ᾽, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ᾽ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ᾽ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ᾽ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μὴ] ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

1) Pero únicamente falta ya el modo de pensar (cf. más arriba) (arrancar a pensar, averiguación, exploración) propio de la vía (cf. 1, 37) (por la que se muestra) qué sucede con el ser. Por esta (vía) hay[23]

3) muchas cosas que se muestran: cómo el ser ni aflora ni se hunde, que está entero y está solo, así como también que es (en sí) sin vida, y que menos aún se lo puede configurar (πῇ);

5) tampoco fue en un momento pasado ni será en un momento futuro, pues, siendo él el presente, «es» de una vez por todas

6) unitariamente, cohesionado. ¿Pues qué procedencia (para el ser) habrías de averiguar preguntando? ¿De dónde habría de venirle un crecimiento? *Ni* puedo yo tolerarte (οὔτε) (8, 12, *fundamentación*) que digas —o siquiera que pienses— que de la nada: pues cómo el «es» (el ser) haya de ser nulo es algo que sigue sin poder decirse ni no decirse. ¿Qué urgencia habría de llevarle

10) a aflorar más tarde o más pronto arrancando de esta nada (a consentir con eso)? Así que o bien tiene que ser constantemente y por completo o bien no ser en absoluto.

12) *Ni* (enlazando con el «ni» de (7)) la fuerza de la confianza (en la esencia y el campar del ser) admitirá jamás que, a partir de algo e irrumpiendo de algún modo, brote a su lado un «ser» (un ente) (que algo así como un ente «sea» *adicionalmente a aquello*
39 [de lo cual ha emergido]). Por eso, | la potestad (Diqué [diosa griega de la justicia]) no ha desbloqueado ni el afloramiento (al ser) ni el hundimiento (en el ser) aflojando (acaso) las cadenas[24],

15) sino que «*sujeta*» firmemente el ser[25]. /... Simplicio.

16-21) O gobierna el ser o la nada. Pero ahora ha quedado decidido hasta qué punto es necesario abandonar *una* de las vías por resultar imperceptible [impensable] e innombrable (no es esta aquella vía de lo que está al descubierto), y [ha quedado decidido] que hay que seguir la *otra* vía, por ser la que realmente existe. ¿Pero cómo el ser habría de tener futuro? ¿Y cómo también habría de tener pasado?

20) Pues si *fue* (en un momento pasado), entonces no *es*[26], (y tampoco es) si todavía habrá de llegar a ser en algún momento futuro. De ese modo, (al ser) se le ha extinguido el afloramiento y no se le puede hallar hundimiento.

23. Cf. semestre de verano de 1935. [M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, cit., pp. 105 s.].

24. *Desbarajuste*, entrar en el *contorno*, límites, manifestarse, cf. también, sin embargo 8, 42: πεῖρας πύματον, justamente no frente a otro ente que a su vez fuera también «nulo».

25. Potestad es *asimiento, en el sentido de tener asido.*

26. El «es» no significa más que puro presente.

22-25) Tampoco cabe descomponerlo, pues es por entero igual a sí.

23) Tampoco hay ni un más que [añadiéndosele] impidiera la cohesión (la densidad) ni un menos [en el sentido de espacio intermedio = hueco]; pues (el ser solo) está completamente pleno de ser.

25) Gracias a la cohesión es entero, pues (solo) el ser se avecina al ser[27].

26-33) Sin embargo, (siendo inmóvil) está privado de movilidad y de camino de procedencia (de transmutarse), está dentro de las barreras de poderosas cadenas, sin arranque ni cese, pues el afloramiento y el hundimiento han sido rechazados muy lejos: lejos los despachó la confianza en lo que está al descubierto[28].

29) Permaneciendo el mismo en lo mismo, *reposa* en sí.

30) Y ahí persevera con esta firmeza, pues la poderosa coerción lo *mantiene* en las cadenas de una barrera que le rodea bloqueándole alrededor.

32) Por eso está establecido que el ser no es incompletable. Pues para él no hay carencia, ya que si la hubiera, entonces carecería de todo[29].

D 2

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως'
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Pero fíjate ahora cómo lo que antes estaba ausente ahora comparece consistente y constante ante la percepción (ante el pensamiento), pues (ninguna percepción, ningún pensamiento) puede cortar despedazándola la cohesión de ser = ser, ni para esparcirlo por todas partes a lo largo del mundo entero ni para llevarlo a un nuevo juntamiento[30].

27. Todo lo que tiene carácter de «no» ha sido rechazado lejos, cf. 8, 28.

28. El auténtico percibir, νοεῖν, el proyectar configurativo, el esbozar configurando, es al mismo tiempo un expulsar y un *rechazar*.

29. Si solo hubiera el más mínimo «*no*», entonces no habría absolutamente nada.

30. Cf. más adelante p. 40 b).

D 8, 34-37

ταὐτὸν δ᾽ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν᾽ οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ᾽ ἐπέδησεν
οὖλον ἀκινητόν τ᾽ἔμεναι᾽ τῷ πάντ᾽ὄνομ(α) ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ᾽ τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὔτεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἔόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον᾽
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδέ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης᾽

34) Pero lo mismo son la percepción y aquello por lo cual se da la percepción.

35) Pues sin el ser, en el que está expresada, tú no averiguarás cuándo se da la percepción preguntando por ella, pues fuera del ser y a su lado ni fue, ni es, ni será ninguna otra cosa.

37-51) ... así pues, puesto que el destino lo encadenó en el todo y en lo inmóvil, lo único que le queda por completo es el nombre, en cuanto que aquello que los hombres han establecido confiando en que era eso lo que está al descubierto. |

40) Tanto aflorar como hundirse, ser así y no ser así (cf. 6, 8 s.), intercambiar el lugar y cambiar la superficie a la luz[31].

42) Sin embargo, siendo la *barrera* lo más externo, (el ser) está finalizado, circunscrito a un final, en todas sus direcciones, igual que la (densa) masa de una esfera bien redondeada: partiendo de su centro es igual de fuerte en todas direcciones, pues

45) no le está permitido de ningún modo ser ni en un lugar ni en otro ni más fuerte ni más débil.

46) Pues *ni* hay nada que le detenga impidiéndole alcanzar el ser igual a sí mismo, *ni* hay ningún ente que aquí pudiera tener más o menos del ser. Pues es completamente inarticulado.

31. Contemplar.

49) Entonces, de este modo, es igual en todas direcciones, reposando homogéneo dentro de sus límites.

50) Con esto termino el discurso y la percepción bien fundados de lo que está al descubierto.

[...]*

Para la seguridad y el significado de la interpretación de este fragmento 8 queda por tener en cuenta que el único que nos lo ha transmitido completo y de una pieza es Simplicio, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, A 3, 187 a 1. Cf. Diels ed. pp. 145 s.[32].

Aunque entre 8, 33 y 8, 34 hemos intercalado el fragmento que Diels enumera como número 2, eso no hay que considerarlo una modificación del texto tal como se encuentra en Simplicio. El fragmento 2 nos lo ha transmitido Clemente de Alejandría, pero por su contenido se encuadra en el contexto de la pregunta del fragmento 8, es más, aporta una aclaración decisiva de la pregunta que aquí es rectora. Por consiguiente, tomamos el fragmento 2 como una aclaración que Parménides mismo da de su propio texto dentro del contexto que tenemos ahí. Dónde se encontraba realmente ese texto ya no cabe averiguarlo.

Ya en la traducción se han introducido *párrafos*. Con ellos se indica externamente una *articulación*. Se trata de fundamentar esta articulación a partir de lo expuesto, pero eso significa para nosotros llegar a conocer mejor la estructura interna de lo dicho. La pregunta siguiente será si y en qué medida el asunto exige tal estructura, y *de qué asunto* se está tratando ahí. Desde luego que eso ya lo sabemos por anticipado, aunque solo muy en general.

b) La notificación de la diosa Ἀλήθεια

1-3: lo único que queda aún —λείπεται— es el camino de la verdad, pues frente a los otros dos hay que prevenir y ya se ha prevenido. Ya solo *queda recorrer* este. Pero según la versión de ὁδός y de θυμός que tiene más vigencia, recorrer el camino significa traer a la *visión las perspectivas y las vistas* que ofrece, *ir mirando lo que ahí va apareciendo*. Previamente, aquí pone λείπεται μῦθος ὁδοῖο: queda la notificación del camino. ¿μῦθος en contraposición

* [Dos palabras ilegibles].

32. [*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria.* Edidit H. Diels, Reimer, Berlín, 1822].

a λόγος? μῦθος es la palabra que de una manera distinta se proclama como verdadera pero que meramente es asumida. λόγος es esa misma palabra pero dicha libremente cuando uno se dirige por sí mismo a las cosas. Pero resulta que, justamente, aquí no se ha enfatizado la prioridad del λόγος. Κρῖναι δὲ λόγῳ — λέγειν — νοεῖν y ss. Aquí hay pues una proclamación que requiere ser interpretada. Lo contrario de toda filosofía hace recelar: por eso aquí se habla de μῦθος. Solo que μῦθος no tiene por qué significar *proclamación o promulgamiento*, por ejemplo en el sentido de una revelación divina, incomprendida e incomprensible, que solo cupiera asumir. También puede significar *notificación*. Esto significaría aquí que la diosa notifica y hace saber el camino, que muestra lo que el camino ofrece en cuanto a vistas y perspectivas.

¿Pero no es lo mismo? ¿Acaso no es esto *una acción divina* o, pese a todo, *una asistencia divina, y justamente no el hombre como teniendo que valerse solo por sí mismo*? Estas preguntas son legítimas, pero solo mientras no tengamos claro cuál es la diosa que aquí está notificando y haciendo saber[33]. Ἀλήθεια, «estar al descubierto»: ella es la diosa que hace que se le muestre justamente lo que está al descubierto en cuanto tal. Una diosa curiosa. No fuerza a aceptar nada, sino que, presentándose justamente como ella misma, conduce hacia el lugar donde, para satisfacer el guiamiento, el guiado tiene que valerse únicamente por sí mismo (κρίνειν). La diosa conduce *liberando* y *empujando hacia lo libre*. Así pues, su forma de notificar es *del todo peculiar*: aquel μῦθος que, para ser comprendido, exige precisamente el λόγος y *nada más* que él.

Cabe confiar en la diosa, pero no por algún tipo de inspiración ni por cualquier otro testimonio ni sometimiento, sino basándonos en lo que está al descubierto en cuanto tal y en la manera como eso se nos encomienda libremente.

Pero entonces aún se podría preguntar: ¿por qué se sigue hablando aún de la *diosa*? Respuesta: para exponer lo inusual y la sublimidad de este camino, y para dejar claro que al mirar es necesario *distanciarse* de lo común, *volviéndose de una manera singular* a quien camina marginalmente y apartado. Este exige una guía nobilísima y suprema, la plena y libre claridad sobre el camino, una meditación radical sobre el método[34].

Es decir, *el μῦθος ὁδοῖο no conduce en modo alguno de vuelta a lo mítico*: al contrario. No hay ningún motivo para modifi-

33. No es uno de los dioses ni de las diosas el que busca: Zeus, Apolo, *Atenas*.

34. Pero ni siquiera con esto se ha alcanzado lo esencial de la ἀλήθεια y de la divinidad.

car este pasaje basándose en 1, 37. Pero tampoco al revés, también el μῦθος proporciona una buena cohesión. Frente al deterioro de tanto pasar por encima, frente a la zozobra y la atribulación en las que anda sumida la muchedumbre solo queda ahora *el modo de pensar cohesionado y en sí mismo orientado* que exige aquella vía que muestra qué es lo que sucede con el ser. Si ambos pasajes 1, 37 y 8, 1 son el mismo, entonces ambas transmisiones del poema son legítimas. Si no son el mismo pasaje, entonces ambas transmisiones son más legítimas aún.

Y de este camino se dice ahora: σήματα πολλὰ μάλα, muchas cosas son las que se muestran. σήματα son una definición del camino[35], concretamente en la medida en que ofrece vistas y perspectivas. Él es muy rico en perspectivas: es el único rico en perspectivas. σήματα no son por tanto un indicador de camino al lado de la senda, ni tampoco las propiedades del ser, sino *las vistas a este*, al ser: las *direcciones* de la mirada, los puntos de vista, los enfoques *bajo* los que el ser se puede reconocer. | 41

Seguir el camino de la diosa significa traer a la mirada lo que está al descubierto, que es lo que se muestra en dicho camino bajo todos los puntos de vista y enfoques que ahí se ofrecen. Es decir, de lo que se trata es de darse cuenta del *ser*. No otra cosa es lo que significa tomarse en serio el primer camino, que es el único rico en vistas y perspectivas. ¿Pero qué tipo de ver es ese con el que el ser debe avistarse? Ya lo sabemos: cf. D 5, incluyendo 4. Ver es aquel avistar y captar que ya hemos mencionado: νοεῖν. Solo desde el νοεῖν y el λέγειν, en un percibir comentando a fondo y poniendo, o como decimos nosotros: en una comprensión conceptual, concibiendo. *Esa comprensión del ser que no está definida ni se la reconoce como tal hay que transformarla en una concepción del ser: hay que preguntar por el concepto de ser.*

c) Los σήματα del ser

α) El carácter de la enumeración

3-6: en adelante se van a ir enumerando los σήματα, las vistas y perspectivas al ser —ἐόν—, los aspectos y enfoques siguiendo los cuales se comenzará a entender expresamente, es decir, a concebir, *qué es lo que sucede con el ser* y cómo hay que considerarlo. Con el ὡς ἀγένητον... ἐστιν se da al mismo tiempo el comprobante de

35. Ταύτῃ ἐπί, no ἐόν.

la anterior interpretación de 4, 3 y 5. ἡ μὲν — ὡς ἔστιν = ὡς ἐὸν ἔστιν. τὸ ἐὸν, lo ente en cuanto a su ser. En ello se pregunta siempre: ¿qué sucede con el ser?

Lo primero con lo que ahí nos encontramos es una mera enumeración: ἀ-γένητον — ἀν-ώλεθρον — ἀ-τρεμές — ἀ-τέλεστον — οὐδ' ἦν — οὐδ' ἔσται. Más adelante: οὖλον — μουνογενής — νῦν ὁμοῦ πᾶν — ἕν — συνεχές. *No* damos la enumeración siguiendo el orden del texto, sino que distribuimos los enfoques en *dos grupos*. El primer grupo comprende aquellos enfoques bajo los que el ser se considera como ἀ- y οὐδέ: sin afloramiento, sin hundimiento, sin algo o «tampoco con». En cuanto a su forma lingüística esto son *expresiones negativas*. De esto podría deducirse que aquí Parménides está rechazando algo, que está hablando contra otros, que está metiendo polémica. Y al contrincante se lo encuentra fácilmente: *Heráclito*. Ciertamente él sería un contrincante frente al cual la lucha sería algo digno y no una mera polémica. Pero no obstante hay que preguntar si, con todo lo que le costó componer la obra, Parménides solo anda buscando una confrontación con otros filósofos o si, más bien, *todo* se expone *por sí mismo positivamente*, de modo que estas designaciones negativas obtienen pese a todo un significado distinto. Más bien se puede mostrar que son necesarias y en qué medida los son.

β) El primer grupo de σήματα negadores

Veamos primero qué es lo que ahí se está negando, cómo hay que entender la propia negación y, por último, por qué aparecen aquí en general designaciones negadoras, cf. p. 43. El ser sigue sin γένεσις ni ὄλεθρος (ó), sin afloramiento ni hundimiento. Cf. más arriba en Anaximandro: φθορά. Ahí decíamos que no hay que pensar en un desarrollo ni en un surgimiento ni una caducidad conforme a causas, sino en *aparecer* y *desaparecer*. También así es como hay que tomar aquí el afloramiento y el hundimiento (cf. el sol). El ser sigue estando sin τρέμειν, sin temblor. Por ejemplo, en Homero (*Ilíada*, XIII, 19) esta palabra se emplea para referirse al retemblor de las montañas y los bosques al paso de Poseidón (temblor de tierra, terremoto). Lo que aquí se quiere significar no es el moverse de un lado a otro de algo que sin embargo persevera en su sitio, por ejemplo el aleteo de una túnica al viento (y en sentido transferido el temblor, como temblar por..., como tener miedo). Cf. más arriba 1, 29, de la diosa Ἀλήθεια —ἀτρεμὲς ἦτορ—, sin batidas, en el sentido de sin temblor, reposando por completo en sí misma, sin vacilación, sin ese ir de un lado a otro que es propio del extravío, con una claridad férrea, estando así

en sí misma *completamente desde dentro*. ¿Por qué? Porque solo así puede seguirse de ella la Πειθώ, la confianza. El estar al descubierto no vacila, no puede vacilar, porque justamente aquello de lo cual representa su estar al descubierto es el ser en cuanto tal, y este es ἀ-τρεμές[36].

Además de esto, el ser sigue siendo ἀ-τέλεστον. Ya desde la Antigüedad esta palabra ha *deparado dificultades* a los intérpretes. Para eludir todo esto, de inmediato se lo equipara con lo ἀν-ώλεθρον, tomándolo como lo imperecedero, por tanto en el sentido de algo que siempre sigue adelante. De modo correspondiente se toma ἀ-τέλεστον como «sin final»: así hace también Diels. Pero en primer lugar hay que considerar esto: en una enumeración tan claramente remarcada y esencial de aspectos y enfoques bajo los que hay que ver el ser, un mismo aspecto no puede estar aducido dos veces simplemente solo para de esa manera sacar a los intérpretes de todo apuro. Aparte de en este pasaje, en el poema didáctico el ἀτέλεστον se lo vuelve a aducir en 8, 32: ἀτελεύτητον.

¿Pero qué es entonces lo que significa eso? τελέω — τελευτάω: llevar hasta el final. Final, pero no en el sentido de aquello con lo que algo acaba y cesa, sino final en un sentido positivo, como terminado y concluido: finalizar. ἀ-: es *sin* eso. Con esto no se pretende decir que nunca se lo finaliza, que es inacabable, sino que *es* de tal modo que *tales cosas como tener aún que finalizarlo*, tener aún que producirlo, tienen que quedar alejadas de él. Después de todo, más abajo el poema trata constantemente de que el ser está encajado de entrada dentro de unas barreras fijas, así que es totalmente absurdo traducir ἀτέλεστον como «inacabable». Aquí se está negando la producción, la finalización, no en el sentido de que a causa de ello se quede inacabado, sino en el sentido de que el ser rechaza toda elaboración porque ya está «listo» de entrada (no es que esté inacabado, sino que ya no hace falta elaborarlo porque ya está totalmente terminado). Las otras dos negaciones con οὐδέ, «tampoco»: ποτ' ἦν — οὐδ'ἔσται. El ποτέ significa aquí ambas cosas, según su doble significado: igual que nuestro «no», referido a un tiempo anterior y a un tiempo futuro («un día» pasado o «en algún día» futuro). Queda sin la mudanza entre pasado y futuro, fuera de ambos.

Echemos de nuevo un vistazo global a todas las negaciones: sin aparecer, sin desvanecerse, sin temblar, sin producción, sin mudanza temporal. Dicho brevemente: sin ir de aquí para allá, de un lado

36. Precisamente «*temblar*», oscilar de un lado a otro: presencia superior ← que *al mismo tiempo desaparece* → cohesión.

a otro, sin ningún pasar de uno a otro, sin tránsito, es decir, *sin devenir*. Con estas negaciones se está excluyendo del ser todo devenir. El ser se toma aquí en una oposición pura y máximamente tajante con el devenir (cf. más arriba p. 27).

Con ello ha quedado aclarado *qué* es lo que se está negando. Ahora hay que preguntar *cómo* hay que entender la negación. En calidad de enunciado, la negación es una denegación, y en particular una denegación de predicados y propiedades. Intencionadamente y con motivo hemos eludido tomar las designaciones enumeradas como predicados e incluso como propiedades del ser, pues en ninguna parte se habla de eso. Solo se habla de σήματα, de las vistas y perspectivas que se abrían al ser, y por tanto de los enfoques a él. ¿Pero qué hace aquí un punto de vista que está negando? Se está exigiendo no mirar hacia ahí, es decir, apartar la vista, mirar hacia otro lado. ¿Pero cómo? No denegándonos en general las vistas y perspectivas al ser. Todo lo contrario: mirando hacia ahí, viendo desde el punto de vista del aparecer y desvanecerse, etc., pero de modo que haciendo eso nos demos cuenta de esto otro: con este enfoque somos rechazados por el ser; él, el ser, *no tolera* que nos aproximemos a él bajo estos enfoques. Pero justamente con ello se nos está dando a entender qué es lo que sucede con el ser.

Mirar en una dirección es por sí mismo un apartar la vista, *un pasar la vista por encima de algo para pasarlo por alto* (cf. p. 49 al final) en el sentido activo y transitivo. Mirando de un determinado modo, mantener apartado, dejar despejado de aparecer y de todo tipo de devenir. Mirar en una dirección: mirar atendiendo a algo. ¿Pero por qué se mencionan entonces estos enfoques denegadores? Eso no se ha aclarado todavía. La respuesta hay que aplazarla hasta que comentemos los otros enfoques positivos, cf. p. 43.

Así pues, estas denegaciones con «sin» no pretenden decir que al ser le falte algo, que padezca una carencia, al contrario: lo denegado no es digno de él ni adecuado a él. *Su medida es otra.* ¿Cuál? En cierta manera, podemos darnos cuenta de eso con los nuevos enfoques que se van abriendo paso según vamos apartando la mirada de aquellos primeros enfoques negativos. Por eso, en cuanto nos pongamos a estudiar el segundo grupo enseguida se dirán los
42 respectivos aspectos positivos. |

γ) El segundo grupo: los σήματα afirmadores

El segundo grupo es sin negaciones. Y hay que tener muy en cuenta que los dos grupos no están yuxtapuestos, sino que respectivamente se van alternando, es decir, que no son solo designaciones

denegadoras y negativas, sino también positivas. Un enfoque positivo es aquel siguiendo el cual se puede apreciar el ser mismo desde esa perspectiva. οὖλον (en un sentido épico-jónico) en lugar de ὅλον: «entero». Eso no quiere decir solo, por ejemplo, «completo», que no le falta ningún fragmento, «íntegro» o «todo junto», sino que no tiene fragmentos a partir de los cuales haya sido compuesto. Por eso tampoco pueden desprenderse fragmentos de él. O todo entero o nada en absoluto. La *totalidad*, que es el *primer* aspecto filosófico, *exige un ver* mirando en dirección a una «*unidad*» distinguida y sobresaliente.

μουνογενής: también esta palabra, al igual que ἀτέλεστον, ha deparado dificultades hasta hoy. Diels habla de una «contradicción latente»[37] que entra con ello en la doctrina de Parménides. ¿Y eso? Resulta que en el verso anterior pone: ἀ-γένητον. Así pues, ahí se le deniega al ser toda γένεσις, y por tanto también la μόνο-γένεσις. Así que Parménides no puede haber escrito: μουνογενής. Por eso ya los antiguos trataron de alterar el texto.

μουνογενής: nacido *solo*, surgido por sí mismo, siendo que, no obstante, previamente se ha dicho que no es originable en modo alguno. Pero γένος significa sin duda «procedencia», «tronco», «estirpe», «género». Sin embargo, en la cita en cuestión el peso recae evidentemente sobre μοῦνος, «único», «solo». Es decir, no dos: no lo uno y lo otro, no dos estirpes ni dos géneros. Pero entonces viene el discurso en 12, 5, según el cual, en el campo de la apariencia, todo nacimiento procede del ἐναντίον de hombre y mujer. Pero en el ser no se da este «enfrente», sino el «solo»[38]. El ser es desde sí mismo, es su propia estirpe. El μουνογενής *no está en ninguna contradicción con ἀγένητον*, sino que *meramente* es la *versión positiva* de lo que ahí se había dicho solo negativamente.

νῦν ὁμοῦ πᾶν: de vez en presente, el universo. Inicialmente, el νῦν se opone al ποτέ. El ser no fue «una vez», sino «ahora». Pero este «ahora» no se refiere a ese ahora que hace un momento todavía no era ahora y que cuando se ha dicho ya no es ahora, ese ahora pasajero que se transforma y modifica. No es de ningún modo el «ahora» tal como se le conoce. Más bien, es el ahora con el que viene dado *de vez el universo*, el ahora que es capaz de abarcar el conjunto, concretamente de tal modo que ya *no* resulta necesaria

37. *Parmenides Lehrgedicht*, cit., p. 74.

38. Único, singular. *La singularidad transforma también el sentido de la procedencia*. El «de dónde» es él *mismo*. El «de dónde» no es «de un sitio cualquiera», sino que él mismo está simplemente ahí, siendo su *propia procedencia*. Esta es la *singularidad* del «ahí»: «*solo ahí*», y nada más que eso.

y ni siquiera posible *la sucesión* de un recorrido por fragmentos, sino ὁμοῦ. Con el νῦν viene dado de vez el πᾶν[39].

Sin embargo, el νῦν no queda asignado a un único elemento concreto de entre la multiplicidad de los elementos dispersos y su sucesión. Sino que se trata de ese ahora que no puede ser medido ni comparado por medio del ποτέ, el antes y el después: el ahora que de esta forma queda fuera del pasado y del futuro. Pero tampoco hay que equipararlo precipitadamente con ese ahora y ese *nunc* que una época cristiana posterior llamará el *nunc stans* a diferencia del *nunc fluens*: a diferencia del «ahora fluyente», el «ahora estático», equiparándolo con la eternidad. Aquí no se está hablando de la «eternidad», ya al margen de que este concepto y este asunto son sumamente cuestionables. Para indicar lo *desacostumbrado* del νῦν que aquí se menciona se lo traduce como *presente*, que inicialmente no es más que una palabra distinta. Y ahora vienen los últimos aspectos y enfoques del ἕν y el συνεχές.

ἕν es el neutro de εἷς, μία. El «uno»: un término tan deslucido y genérico que de él apenas cabe extraer mucho, es más, como es manifiesto nada en absoluto, puesto que se opone a todo lo que es mucho y de todo tipo. Y sin embargo ese término y eso a lo que se refiere son más ricos de lo que parece. Pues ya para que al ser le sean asignados πολλὰ μάλα σήματα, muchísimos aspectos y enfoques, la unidad de este uno tiene que haber sido distinguida de una manera nueva. Ella contiene en cierto modo todo lo esencial que forma parte de lo uno en cuanto que uno constituyendo la unidad. Por eso se traduce como «*unitariedad*» en cuanto que *la esencia de lo uno, y que en calidad de unidad comprende en sí todo aquello que es unitario*. Ciertamente, en Parménides no hay ninguna aclaración de esto, pero con toda seguridad se trata de algo más que del uno vacío. De momento, tratemos de dar una aclaración por nosotros mismos.

En primer lugar, el ἕν significa el «uno», y no el dos, tres, etc.: lo *primero*. Lo que está primero antes que todo lo demás. (Unidad en cuanto que *lo que viene primero*).

Después, el ἕν significa lo uno a diferencia de lo otro, es decir, de aquello que tolera y comporta en general alteridad, heterogeneidad, alteración. Se refiere a lo que es uno y, siendo uno, es lo mismo. (Unidad en cuanto que *mismidad*).

Además, el ἕν significa lo simple, aquello que excluye toda pluralidad, también dentro de sí mismo (ἀδιαίρετον), *de modo que* lo

39. La pura temporalidad del tener presente la comparecencia. ὁμοῦ: el percibir *en sí mismo* → en uno.

que es variado tendría que ser distinto de ello mismo. (Unidad en cuanto que *sencillez*, *simplicidad*).

Aparte, el ἕν significa lo único, aquello que no solo se opondría por ejemplo a lo distinto en cuanto que lo que nunca se le ha equiparado, sino aquello que excluye *todo* lo heterogéneo sin permitir siquiera que se lo equipare con él (μουνογενής). (Unidad en cuanto que *unicidad*).

Por último, el ἕν significa lo uno en cuanto que el conjunto (οὖλον). (Unidad en cuanto que *totalidad*).

Lo que viene primero, mismidad, simplicidad, unicidad, totalidad.

¿Cómo es entonces el ἕν lo unitario? Porque abarca en sí mismo todas estas unidades: lo que viene primero, mismidad, simplicidad, unicidad, totalidad. ¿Pero eso sigue siendo todavía lo uno aun cuando entonces, *después de todo*, asume *a su vez en sí una pluralidad*? ¿Y no se está contradiciendo Parménides de la manera más brusca cuando al ser lo llama ἕν y al mismo tiempo dice πολλὰ μάλα σήματα? Pero nosotros —y eso es justamente lo que muestra el comienzo de la filosofía— hemos de ser sumamente recatados con el celo habitual dentro del campo del preguntar filosófico, siempre ya a la caza de contradicciones, meciéndonos en la opinión aparentemente segura de que las contradicciones son, sin más, objeciones.

Pero veamos. Lo múltiple que le corresponde al ἕν no es más que una multiplicidad de unidades que justamente se van desplegando a partir de lo uno en cuanto que unidad (cf. temporalidad). *Esta* multiplicidad no destruye las unidades, sino que las configura en su plena esencia y en su pleno campar. Por eso no es ninguna casualidad que justamente este aspecto y este enfoque del ser como ἕν fuera lo que, en la escuela de Parménides (Meliso y Zenón), se reivindicara enseguida como el predicado más sobresaliente del ser. Y desde entonces siguió siendo así hasta *Hegel*, ciertamente sin que hubiera quedado clara la plena esencia de la unidad («identidad»), mentándose tan pronto esto como aquello (cf. el idealismo alemán).

El diálogo en el que desarrolla del modo más radical y más amplio la pregunta por el ser, *Platón* lo tituló con el nombre de *Parménides*, tomando la pregunta por el ser como la pregunta por el ἕν. Aristóteles escribió un gran tratado sobre el ἕν, que nos ha llegado transmitido como el libro X (I) de esa recopilación a la que se llama su *Metafísica*. | 43

No es ninguna casualidad, hemos dicho, porque el ἕν es el concepto más simple y sin embargo alberga una riqueza peculiar, que es exclusiva de él como propiedad suya. Ciertamente, a pesar de eso hasta el día de hoy ni se ha preguntado ni se ha decidido por

qué el ser puede y tiene que ser captado justamente desde la unidad, ni cómo hay que entender y fundamentar el despliegue de la propiedad de la unidad.

συνεχές: en primer lugar, aquí se está expresando el σύν frente a la dispersión y el alejamiento que acontece en todo tránsito y mudanza y desvanecimiento y disolución: el σύν del juntamiento, en la medida en que una multiplicidad está cohesionando y está cohesionada por sí misma y en sí misma como ἕν. La cosa aguanta, está afianzada y asegurada en sí misma y permanece[40]. Todo empeño por deshacer es inútil de entrada. Aquí se está nombrando *lo recogido en sí mismo*, y de ahí el ser como ἕν — συνεχές. Solo que también le es atribuido el λόγος: *recopilar, seleccionar.*

δ) Enjuiciamiento conclusivo de los grupos: el preguntar quintaesenciado y comprensivo

Si volvemos a abarcar de un vistazo los aspectos y los enfoques *positivos*, entonces se evidencia que, en efecto, no es difícil compendiarlos bajo el ἕν: el ἐόν es ἕν; lo ente, entendiéndolo en atención al ser, significa unitariedad, y esto en el sentido múltiple que hemos indicado. Tanto más se puede volver a alegar ahora la pregunta que ya hemos tocado ligeramente: en vista de los aspectos y enfoques positivos, ¿para qué hacen falta además los negativos? Después de todo, la indicación de que son designaciones polémicas que sirven para rechazar opiniones ajenas sobre el ser, ¿no es precisamente el único motivo evidente que explica el desdoblamiento de los enfoques? Ciertamente, si solo hubiera designaciones negativas, entonces no aceptaríamos de buen grado que solo hubiera polémica. Pero nosotros pensamos positivamente, y entonces a la polémica le corresponde un puesto muy legítimo.

Que en las designaciones denegadoras se encierra algo así como un rechazo, y sin embargo también una confrontación, es algo que apenas cabrá discutir. La pregunta es solo contra qué se dirigen, si contra adversarios casuales y defensores de opiniones distintas o, de otro modo... (cf. más adelante sobre 37-41) ¿qué posibilidades puede haber si no? Una cosa sí sabemos: el ser solo se da al νοεῖν y al λέγειν, a la comprensión conceptuante. Y este es el *modo de ver* propio de la perspectiva de la *primera* vía. Pero mantener la marcha por esta vía significa en todo momento *no participar* de la vía

40. Si «son muchos», entonces es fácil darse cuenta. Hay unas consecuencias que son esenciales, y luego están todas *las demás*. Y estas últimas, que son *impropicias y desfavorables*, según sus niveles y sus estratos constituyen el ámbito de la mudanza y el devenir.

de las opiniones de los hombres. Pero esta vía se sugiere constantemente, puesto que, al fin y al cabo, quien emprende la primera vía también sigue siendo hombre. Por eso, mantener la marcha por la primera vía significa ya de suyo no desviarse a la tercera, no participar en lo que esta tercera vía sugiere ni condescender con las vistas que ofrece, apartar la mirada de los enfoques que la tercera vía tiene preparados. ¿Y cuáles son estos? Vienen definidos por la comprensión del ser que gobierna la tercera vía. Según esa comprensión, ser significa, justamente, cambio: ser tan pronto de un modo como de otro. Ser como devenir, como aparecer y desaparecer, como el ir la vida de un lado a otro, seguir adelante con la producción, en el pasado así y algún día de este otro modo.

Las denegaciones en los enfoques conductores de la primera vía no se dirigen arbitraria y casualmente contra una teoría cualquiera, sino que se dirigen esencialmente contra el opinar y el figurarse habituales. Por eso estas denegaciones son *necesarias*, pues justamente con ellas se lleva a cabo el apartarse, constantemente necesario, del sendero que solo se ha trazado a fuerza de tanto pisarlo. Solo así se afianza el mirar hacia las vistas y las perspectivas de la primera vía. El ser y su comprensión *tienen que imponerse frente a la apariencia y el enredamiento en ella.* Pero la apariencia es el ser en cuanto que devenir. *Para Parménides, el devenir es la apariencia del ser.* ¿Pero qué significa entonces ser?

Hemos de confesar que ni siquiera ahora, tras haber aducido los aspectos y los enfoques, tenemos un concepto firme sino solo una noción sumamente evanescente de unidad, y que ni siquiera con esto resulta comprensible en qué medida con tal noción el ser debe quedar definido en su esencia, ¿pues qué significa aquí «*esencia*»? Ciertamente no se nos debe meter nada en la cabeza ni, como les sucede a muchos, debemos quedarnos prendados de las meras palabras, ni siquiera aunque sean los grandes y sublimes títulos para la esencia del ser. Pero, después de todo, tampoco de una mera enumeración cabe esperar que funcione como un golpe de autoridad, que está en el sitio equivocado ahí donde lo que se exige es concebir aprehendiendo. Y en concreto, no un concebir circunstancias cualesquiera, sino el concepto de ser, un concepto que, comprendiéndolo todo en sí, es una *quintaesencia comprensiva.*

Con ello queda dicho que también la comprensión y la concepción del ser están comprendidas en esta quintaesencia comprensiva, y que por eso también ellas tienen que llegar hasta su concepto. Preguntar la pregunta fundamental de la filosofía, preguntar la pregunta por el ser, tal como he desarrollado en lecciones anteriores, es un *preguntar quintaesenciante y comprensivo* (cf. el comien-

zo de *¿Qué es metafísica?*[41]). Por eso es necesario que este concebir se conciba también a sí mismo. Concebir es concebirse a sí mismo, no acaso porque el sí mismo humano sea lo que el hombre tiene dado en primer lugar o incluso lo que tiene dado del modo más seguro, pues ciertamente nada le es al hombre más lejano que él mismo y su esencia. Si el concebir es aquí un autoconcebirse tampoco se debe a que el hombre, en su calidad de persona y de existencia moral, sea en este sentido lo supremo y lo más importante y aquello sobre lo que tiene que versar toda preocupación. Tampoco porque todo procedimiento como Dios manda exige una meditación sobre sí mismo. El método mismo y su elaboración solo son forzados por el ser y por su esencia. Sino que el concebir es con una necesidad esencial autoconcepto porque siendo un concebir del ser es una quintaesencia comprensiva primera y última. La filosofía es un preguntar quintaesenciante y comprensivo porque pregunta la pregunta por el ser y *solo* esta.

Una indicación de aspectos y enfoques para obtener la perspectiva y las vistas al ser: no más que esto es de momento esta enumeración de los σήματα, así que necesariamente tiene que *demostrarse*, acreditando con ello al ser en su esencia requerida. Ahora miraremos atentamente si y en qué medida y con qué medios sucede eso.

d) El ser como ἀγένητον

α) Un enfoque conductor del ser

8, 6-14. De momento nos limitamos a constatar qué viene ahora después de la enumeración. τίνα... αὐξηθέν, dos preguntas, introducidas por γάρ. ¿Qué procedencia de eso es la que hay que averiguar preguntando? ¿Cómo y de dónde surge un incremento (un crecimiento)? Con estas preguntas se está entablando una referencia a la γένεσις, «venir procedente de algo», y a αὐξάω, «llevar hasta algo», y por tanto también al primer aspecto que hemos aducido: ἀγένητον. El ser es sin procedencia, pues ¿de dónde habría que averiguarla? Pues —exponiéndolo de una forma más desarrollada— suponiendo que el ser tuviera una procedencia, entonces se habría establecido con ello un «de dónde» (cf. más adelante), y a partir de este «de dónde» —πόθεν— y según él el ser vendría entonces de ahí, πῇ, o dicho brevemente: αὐξηθέν.

41. [Primera edición: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929. Ahora en «¿Qué es metafísica?», en *Hitos* (GA 9), versión de H. Cortés y A. Leite, Alianza, Madrid, 2001, pp. 93-108].

Así queda claro que aquí comienza la justificación del ἀγένητον como un enfoque que guía la perspectiva al ser. La justificación se hace demostrando que la γένεσις *es necesariamente inadecuada para el ser*. Es decir, hay que demostrar que el ser no es tal ni cual cosa. ¿Pero *cómo se puede demostrar en general el no-ser y el «no ser así»*? Demostrar es siempre *mostrar* y, de algún modo, indicar. | Después de todo, el no-ser no se deja mostrar: lo que se 44
puede mostrar, al cabo, siempre es solo algo, un «ser así». Cierto, si es que por mostrar entendemos enseñar directamente. Demostrar que es legítimo mostrar y enseñar a modo de comprobante el ἀγένητον significa mostrar que, en relación con el ἐόν, la γένεσις es inadecuada. Así que, por así decirlo, basta que con que echemos un vistazo al ser para constatar que en él no sucede tal cosa como la γένεσις: prueba negativa. *Es decir, ya de antemano tenemos que saber positivamente qué aspecto tiene el ser, qué es lo que sucede con él.*

¿Lo sabemos? ¿Tenemos claramente ante la mirada interior la esencia del ser, tal como Parménides quiere estar seguro de que se la ha comprendido, para controlar en ella y derivar de ella con la misma seguridad que ahí no aparece la γένεσις, que la γένεσις no sucede en el ἐόν[42]? Evidentemente no. Aunque se han enumerado los enfoques «positivos», sin embargo no se los ha mostrado para comprobarlos ni se los ha acreditado. La demostración comienza justamente con los *enfoques* negativos.

Pero incluso aunque la esencia del ser la tuviéramos claramente a la vista y pudiéramos constatar que en ella no sucede tal cosa como la γένεσις[43], sin embargo, tampoco con eso se habría realizado la demostración requerida. Pues, al fin y al cabo, no solo debe mostrarse que en el ser no hallamos γένεσις, ni tampoco que en él de hecho no sucede la γένεσις, sino que la γένεσις no puede suceder ahí en modo alguno, que no es adecuada a la esencia del ser. Es decir, hay que mostrar que del ser no puede formar parte en modo alguno la γένεσις *—imposibilidad de formar parte—*, y la imposibilidad de formar parte nunca se puede aducir indicando meramente que algo no sucede. Pero en una demostración así también tenemos que demostrarnos y podernos demostrar el ser.

En cualquier caso, el «no» y el «in-» no se los puede indicar inmediatamente ni de buenas a primeras, sino solo por la vía a través de la esencia positiva del ser, bajo la intermediación de esa esencia, y de todas maneras solo por ese camino. Por eso es necesaria una

42. *a*) de dónde viene el ἐόν.
43. *b*) *apareciendo* de hecho.

mostración, pero en conformidad con el conjunto de circunstancias solo es posible un *mostrar inmediato*.

¿Cómo procede entonces Parménides para justificar el ἀγένητον? Plantea una pregunta: «¿qué procedencia habrá que buscar entonces para el ser?» En este «entonces» se implica: suponiendo y concediendo que el ser tiene γένεσις, ¿cuál tiene entonces? Es decir, el tratamiento del asunto y la demostración giran en torno al hecho de que el ser tiene γένεσις y al modo como la tiene. Pero eso es justamente lo contrario de la tesis que hay que justificar. Pero en esta suposición del contrario lo que ha sucedido es, nada menos, que el ser ha sido planteado positivamente, es decir, que lo supuesto se tiene ahora que intentar volver a mostrarlo inmediatamente. Se trata de buscar la γένεσις, y por tanto primero hay que buscar el «*de dónde*». Suponiendo que el ser en cuanto tal venga y tenga que venir de alguna parte, ¿de dónde puede venir entonces?

¿Qué posibilidades hay de un «de dónde»? Vemos cómo, inmediatamente después de haber planteado la pregunta, Parménides comienza con los tratamientos de las posibilidades de un «de dónde» de la procedencia del ser (8, 7): οὔτε, «ni...»; *de todo el conjunto de circunstancias del problema resulta que a este «ni» siempre le tiene que seguir otro «ni»*, que en griego se dice con un segundo οὔτε. El texto usual que nos ha llegado transmitido no trae este segundo «ni». Así que tenemos que inspeccionar dónde puede e incluso tiene que haber estado este segundo «ni». Nuevamente, eso solo puede decidirse desde la comprensión del contenido del texto. ¿Cuál es entonces la primera posibilidad para un «de dónde» de la procedencia del ser? Evidentemente, al fin y al cabo, aquello que no es el ser, es decir, la nada. De ahí 7: οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος, ni el ser puede proceder de la nada ni... ¿qué otras posibilidades hay aparte de la nada? El ser, pero entonces eso no sería ninguna procedencia que le permitiera al «de dónde» ser siempre algo distinto de aquello que justamente procede de ahí. Dejando aparte la nada, lo que es distinto del ser se llama «apariencia», y lo peculiar de lo que aparece es que tiene aspecto de ente, es decir, *que de algún modo es y sin embargo no es*. Esto en griego se dice πῇ.

β) El problema de la «demostración indirecta»

Con V 11 se ha concluido en el texto el tratamiento del primer οὔτε (7). Luego sigue οὐδέ ποτ᾽ ἐκ ὄντος, es decir, en todo caso prosigue el discurso sobre el «de dónde». Pero la nada en cuanto que «de dónde» se ha tratado a partir de 7, de modo que aquí ya no puede volver a poner μή, sino que pone ἐκ τοῦ ὄντος: lo único que de entrada sería absurdo es ἐκ πῇ, «a partir de lo que de algún modo

ya es ente». Esta es la única segunda posibilidad que aún se podría plantear para un «de dónde» del ser, pero tampoco ella se sostiene legítimamente: οὔτε, ni la primera ni esta. Y ahora resulta que al *comienzo de V 12* pone οὐδέ, que sin dificultad ni forzamiento se puede reescribir como οὔτε, y que según todo lo que hemos dicho se tiene que reescribir así. *Con ello se ha obtenido un texto pulido.*

Pero de lo que se trata ahora es de darnos a conocer el contenido. Repitamos brevemente el contexto temático. En la enumeración de los aspectos y enfoques lo primero que pone es que el ser es sin procedencia. Esta tesis se somete ahora a prueba. Siendo un enunciado denegador, está diciendo algo que no se puede decir inmediatamente, sino solo mediatamente, aduciendo lo positivo que le corresponde, que en este caso es el ser. De este se supone, en oposición a la tesis, que tiene una procedencia. Se trata de mostrar esta procedencia. De ahí la búsqueda del «de dónde». ¿Cuáles son posibles? 1) La nada. 2) Lo que de algún modo es ser. Con ello han quedado agotadas *todas las posibilidades* del «de dónde». Si de ambas se muestra que no cabe plantearlas, entonces ya no hay en absoluto ningún «de dónde» para una γένεσις del ser, y por tanto esta γένεσις misma es imposible. Así pues, el ser es *necesariamente*, conforme a su esencia, *sin* γένεσις, ἀ-γένητον. A una demostración así se la llama también «demostración indirecta». Nosotros hablamos de un «mostrar inmediato». Pero «demostración indirecta» e «indirectamente» no siempre son lo mismo. Y tenemos motivos para suponer que aquí se trata de un *tipo de «demostración indirecta» totalmente peculiar.* | Pues, al fin y al cabo, 45
de lo que aquí se trata no es de demostrar una frase cualquiera en el sentido habitual, es decir, una frase que enuncia algo sobre este o aquel ente, y en concreto que enuncia denegando. Sino que aquí se trata del decir y del decir denegador acerca del ser.

Fijar tipos de demostración es uno de los asuntos de la «lógica». Cuando la lógica hace eso, lo que siempre tiene a la vista no es más que el único decir y el único «pensar» que se conocen primero y la mayoría de las veces: el pensar y el decir sobre lo ente, y concretamente en la forma ya expresada del enunciado —la «dialéctica», después de todo, no es más que la fachada captada con las gafas de la lógica habitual—, pero no el decir del ser en la forma de averiguar preguntando, el filosofar. Este decir y este filosofar tienen su lógica propia, de la que prácticamente no sabemos nada. Sería también un error suponer que esta lógica se podría obtener rastreando la filosofía *anterior* en busca de su *procedimiento.* Pues mientras no hayamos comprendido hacia dónde se dirige de entrada y qué es lo que trata de averiguar preguntando, ¿quién garan-

tiza que captamos bien su procedimiento y que no nos quedamos detenidos en una muralla externa? En cualquier caso, lo que la lógica del pensar exacto dice no es válido ya para la lógica de la filosofía. Lo que ahí se cuenta de forma externa y esquemática sobre la «demostración indirecta» tal vez ahí sí que sea suficiente, pero aquí no atina con lo que provisionalmente llamamos el mostrar inmediato a cargo de la filosofía.

Esto significa que no debemos examinar a Parménides armados con un manual de lógica, ni menos aún darle lecciones, ni tampoco —lo que es igual de necio— ensalzarle porque él ya dio cumplimiento al principio de contradicción e identidad o siquiera porque [...]* ya lo conoció, sino que, *desde el asunto que él trata*, tenemos que realizar por nosotros mismos *sus preguntas, su modo de mostrar y de acreditar*, para así ser remitidos hacia *aquello* que ese mostrar puede enseñar como comprobante. Y entonces es cuando nos hemos forzado nosotros mismos a la «lógica» correcta. Todo esto es lo que hemos dicho hasta ahora sobre el demostrar. Lo dicho se puede aplicar también a toda la obra de Parménides en cuanto que es una obra filosófica. Con arreglo al asunto del cual se trata, en correspondencia con aquello que se está cuestionando y que se trata de averiguar preguntando, es decir, conforme al ser, la verdad en cuanto que verdad destacada y sobresaliente es una verdad propia. La pretensión de poder ser demostrado y de haber quedado demostrado, y por consiguiente el reparto de las obligaciones de demostrar y la dirección y la estructura de los razonamientos demostrativos, resultan en conformidad con la verdad en cuanto que una verdad filosófica —y aquí, con la verdad del ser, estamos más cerca de la esencia y el campar en cuanto que verdad—. Y conforme a eso resultan la mostración, la acreditación y la fundamentación. Esto no hay que seguir tratándolo ahora por separado ni profusamente, sino que, antes que eso, preguntamos de forma más definida: ¿qué marcha emprende entonces la demostración del ἀγένητον, el cual, pese a todo, pretende mostrar y acreditar un σῆμα para el ἐόν, un genuino mirar a las vistas y las perspectivas al ser?

γ) La comprensión que del ser tiene la δοξα, según la cual el ser tiene una procedencia

Para acreditar que el ἐόν es ἀγένητον se hace el supuesto de que el ser tiene una procedencia. Eso no es un supuesto que uno ha pergeñado arbitrariamente, sino que se limita a recoger expresa-

* [Aquí vienen dos signos que no están descifrados].

mente lo que ya se opina en *la comprensión del ser que tiene la opinión humana común*. Suponer que el ser tiene procedencia significa por tanto ir con la opinión habitual de los hombres. Pero si ahora se va con ella no es para comprenderla, sino para pedirle explicaciones, es decir, para preguntar por lo que en realidad se está queriendo decir. Cuando se pregunta por qué el ser tendría que tener una procedencia, se está planteando un «de dónde» para el ser. En todo caso, este «de dónde» tiene que ser y contener algo distinto que el ser mismo. El «de dónde» es aquello que, previa e inicialmente, el ser no es. Y lo más inmediato de suponer y lo que con más claridad el ser simplemente no es, el no-ser, es la nada. De ahí la pregunta: ¿es la nada el posible «de dónde» para el ser? Parménides responde: no. Y esta respuesta la fundamenta en dos pasos[44]:

1) Este «de dónde» no es ni φατόν ni νοητόν, no se lo puede decir ni tampoco percibir. La nada no se la puede comentar ni entender de ninguna manera. Por tanto, tampoco se puede decir ni entender que la nada sea el «de dónde» del ser. El ser en cuanto que procedente de la nada es incomprensible e indecible. ¿Qué es lo que Parménides pretende con este argumento? ¿Quiere decir que la nada no cabe tomarla en consideración como un «de dónde» porque sobre ella no podemos saber nada? ¿Por tanto una retirada al *asylum ignorantiae*? ¿Simplemente una evasión a la ignorancia? Semejante interpretación del argumento parmenídeo no atina con lo esencial. Parménides dice más. Dice que la nada no puede ser de ningún modo el «de dónde» porque, al fin y al cabo, ser lo hay solo donde hay percibir y decir (λέγειν — νοεῖν).

δ) Alegación de la tesis primordial sobre el ser

Vemos que, como resulta patente, para desestimar la nada como un posible «de dónde» para el ser se *echa mano* de la *tesis primordial*: donde hay ser, hay percibir; donde no hay percibir, tampoco hay ser. La apelación a la tesis primordial exige esta interpretación. Pero aun concediendo que tal alegación es legítima también aportaremos de inmediato graves reparos objetivos contra este procedimiento. ¿Qué es eso de aducir como argumento la tesis primordial siendo que esta tesis primordial sobre el ser, *después de todo, no ha sido demostrada en absoluto*, es más, que justo *no puede ser* de-

44. Nada se hace de la nada: 1) es decir, no es solo que de la *nada* no se haga ningún ente, sino que 2) *de la nada no se hace ningún ser*. Son forzosamente dos preguntas distintas. La negación de la primera tesis no significa la negación de la segunda, y a la inversa, la afirmación de la segunda tesis tampoco incluye la afirmación de la primera: «de la nada se hace el ser».

mostrada de ningún modo mientras previamente no se hayan *mostrado la esencia y el campar* del ser[45]? Y justamente a esta última tarea obedece al cabo esta demostración del ἐὸν ἀγένητον. Pero, al fin y al cabo, para la fundamentación de esta demostración no se puede echar mano en modo alguno de aquello que hay que demostrar antes que ninguna otra cosa. Eso sería, después de todo, la más crasa contravención de las reglas más sencillas de la lógica, es decir, meter un círculo en la demostración. Esta objeción «nuestra» contra Parménides nunca la podremos tomar con toda la seriedad que hace falta, pero justo por este motivo la dejamos estar por ahora, pues la tendremos que volver a aportar una y otra vez en el resto de las demostraciones. Pero de lo que se trata en primer lugar no es de refutar a Parménides, sino que previamente se trata de entenderlo, y concretamente en su totalidad. Para eso se requiere que nos detengamos no solo en sus argumentos, sino en la intención de su demostración. Y por eso hay que mantener que si la nada no es un posible «de dónde» no es porque no podamos saber nada de ella, sino porque eso, la nada, no puede *ser* un «de dónde» tal. Este primer argumento es apoyado con un segundo argumento:

2) τί δ' ἄν μιν: D 8, 9 y 10. Pero suponiendo que la nada es el posible «de dónde» para la procedencia del ser, entonces el ser tiene que aflorar de la nada —φῦν—, tiene que manifestarse desde ella. Por tanto, en la nada tiene que haber una motivación para que, en algún momento, el ser se haya alzado desde ella. Pero entonces, ¿cuándo? No cabe decirlo[46], pero pese a todo en algún momento, y entonces hay que preguntar por qué justamente entonces y no antes ni después. ¿Qué hay en la nada que dé siquiera el motivo para escoger este momento temporal y no aquel otro? ¿Cómo echar mano entonces de un antes o un después, de tal momento o de otro, siendo que, después de todo, no hay nada, por tanto tampoco ningún tiempo, ni siquiera aunque el ser hubiera de comenzar «por un azar» a partir de la nada? Si hubiera que asumir un puesto
46 en el tiempo, ¿dónde estaría este, si el «de dónde» es la nada? |

Resulta entonces que la nada no puede ser en modo alguno un «de dónde» para el ser, ni tampoco la procedencia podría comenzar en cuanto tal. Si el ser ha de tener su procedencia de la nada, entonces no tiene ninguna. Por eso 8, 11: *o bien el ser no lo hay en absoluto, o bien* es ἀ-γένητον, sin procedencia, es decir, si hay ser, entonces está *del todo constantemente* ahí. Observemos bien

45. Inacreditada e inacreditable mientras no se haya mostrado la esencia del ser →

46. Si el ser viene de alguna parte, entonces viene *de ahí*, y por tanto *en algún momento*: esto es un círculo.

que Parménides no deduce así: el ser no puede tener una procedencia de la nada, luego es ἀγένητον; sino: o bien el ser lo hay del todo constantemente o bien no lo hay en absoluto. Es decir, lo que él dice es: *si hay ser, entonces lo hay del todo constantemente.*

ε) La apariencia como posible «de dónde» para el ser

Solo que tampoco esta tesis está fundamentada por completo, es decir, todavía no está excluida del todo la posibilidad de una procedencia del ser. Pues siempre queda todavía una *segunda posibilidad* para un «de dónde». Si no la nada, entonces, pese a todo, sí aquello que cumple con las condiciones del «de dónde», en la medida en que este «de dónde» no debe constituir el ser mismo. Y eso es πῇ ἐόν, lo que en cierta manera es, lo aparente, lo que tiene el aspecto de ser y sin embargo no es ser.

¿Qué sucede con esta segunda posibilidad de un «de dónde» para el ser? ¿De su procedencia a partir de la apariencia? Hay que *rechazarla igualmente.* ¿Por qué vía? Alegando ἡ ἰσχὺς πίστιος, el poder de aquello en lo que podemos confiar. Pero únicamente podemos confiar en el hecho de estar al descubierto: y el hecho de estar al descubierto es propio del ser. Es decir, como ya nos sucediera con el primer argumento, aquí tenemos que de nuevo se está aduciendo la percepción del ser, que se *está apelando a la tesis primordial*, y por tanto otra vez nos hallamos en un círculo. *En virtud de la comprensión* del ser (en su esencia y en su campar) *no cabe admitir* que *junto con* la apariencia, y procediendo de ella, *se presente algo distinto que la apariencia.* Desde ahí no es posible una procedencia del ser. Pues la apariencia, igual que todo cambio, está en sí misma transida de «no» y lo rezuma: de lo nulo (es decir, en este caso de lo que está transido de «no») jamás es capaz de proceder el «no» ni lo que tiene carácter de «no». La *apariencia* en cuanto que «de dónde» *no basta* para una procedencia del ser.

Aparte de esta segunda posibilidad de un «de dónde» ya no queda ninguna otra. Por tanto, *si el ser no puede encontrar un «de dónde» en ningún sentido*, entonces es *necesariamente* sin procedencia —*ἀ*-γένητον—, suponiendo que haya en general ser.

ζ) La Δίκη como potestad disponente

13-15. Lo que sigue ahora es que, a modo de resumen, se señala el auténtico motivo de los argumentos aducidos contra una procedencia del ser, es decir, a favor de su falta de procedencia. Considerando que el ser necesariamente rechaza de entrada todo lo que es nulo, tampoco la Δίκη autorizó de entrada para el ser el afloramiento y el hundimiento como caracteres suyos. Esto se define aho-

ra con más precisión. La Δίκη jamás ha aflojado las cadenas con las que mantiene al ser como para que ahora este, más laxo, pudiera acaso deslizarse furtivamente hacia una apariencia próxima. Hay que prestar mucha atención a que el encadenamiento del ser no es la consecuencia de que sea imposible una procedencia suya (afloramiento y hundimiento), sino al contrario: que la procedencia, el afloramiento y el hundimiento sean imposibles es una consecuencia esencial de que la potestad mantiene fijo al ser. La *potestad dispone*. Y la disposición significa *dos cosas*: 1) dispone en el sentido de que *promulga la ley* del ser y decreta; 2) dispone de él, *lo tiene en su dominio* y en posesión.

La propia demostración del ἀγένητον como un aspecto venidero no se queda en demostración negativa, sino que *abre la perspectiva* a esa *determinación esencial del ser* que consiste en que él queda bajo la potestad disponente, en que es sujetado por ella. Pero sabemos que el ser en cuanto tal y el νοεῖν van juntos, que se pertenecen mutuamente, y que el νοεῖν solo es lo que es *en calidad de disposición*. La tesis primordial, con la que se expresa la mutua pertenencia de ser y percibir, no solo se emplea entonces como argumento, sino que precisamente con este empleo y por medio de él la tesis misma queda demostrada por vez primera de una manera peculiar y conforme al único modo de demostrar que se le atribuye en cuanto que tesis primordial y principio. Diciéndolo con mayor precisión: la tesis primordial no se demuestra como teorema, derivándolo de otro, ni se muestra que no se lo pueda derivar, sino que se nos remite a aquello que la propia tesis expresa: la *potestad disponente*, la Dike que sujeta el ser. De esa sujeción y de ese asimiento no se dice nada más. Pero ella es la morada del ser. Comprendiéndolo, nosotros tenemos que conservar el ser disponiéndonoslo de propio. Siendo existentes, tenemos que percibir el ser comprendiendo y sabiendo originalmente, poniéndolo de propio bajo la disposición. Tenemos que comprender siendo aquellos que, en el fondo de su esencia (y en la medida en que en cada caso somos entes), han asumido la disposición.

η) La imposibilidad del «de dónde» y del «hacia dónde» son la misma

En este regreso a Dike que enlaza ahora y solo con el cual concluye la demostración del ἀγένητον hemos pasado aún algo por alto. Ahí (14) se habla de pronto de ὄλλυσται, y no solo de γενέσται, que es de lo único de lo que se había hablado hasta ahora. Por consiguiente, aquí también se ha introducido conjuntamente el ἀνώλεθρον en el resultado de la demostración del ἀγένητον. Los in-

térpretes deducen de eso que, por tanto, en los versos precedentes tenía que haber venido también esa demostración expresa del ἀνώλεθρον. Pero ahí no viene. Por consiguiente, hay un vacío en el texto transmitido, o lo que aún está mejor: Parménides se olvidó de hacer la demostración.

Ya la Antigüedad sabía que los filósofos son olvidadizos y viven evadidos del mundo. En Platón (*Teeteto*, 174a) se cuenta de Tales la historia de que, cuando estaba observando unos fenómenos en el firmamento, se cayó dentro de un pozo, a causa de lo cual una muchacha tracia se burló de él, como de uno que pretende observar lo supremo que hay en el cielo y ni siquiera ve lo que tiene delante de los pies. Pese a todo, es aconsejable sin embargo no tomar la propensión a olvidar como principio interpretativo, por muy cómodo que resulte. Más bien habría que preguntar si no está interviniendo una superficialidad de los intérpretes. Es decir, *lo que nosotros tenemos que preguntar es esto*: *¿acaso es necesaria una demostración explícita del ἀνώλεθρον junto con la demostración del ἀγένητον?*

Al cabo, justamente en *el hecho de que* tal demostración *falta* es donde se muestra el verdadero contenido y el espíritu de la demostración del ἀγένητον. Después de todo, la demostración muestra que del ser hay que mantener apartado todo tipo de procedencia, no ya porque sea procedencia, sino porque con ella queda puesto un «de dónde», y por tanto algo que el ser necesariamente no es. La imposibilidad de la procedencia se basa en que ella exige poner el ser en conexión con algo nulo. Pero justamente eso es lo que sucede también cuando se dice —como pretende la opinión habitual— que lo ente transcurre, que el ser es hundimiento, caducidad, es decir, diciéndolo ahora a la inversa, | tránsito a aquello que 47
luego el ser ya no será. Es decir, con el «adónde» del hundimiento se estaría poniendo necesariamente algo nulo en relación con el ser. Vemos que, *con el rechazo de la posibilidad de la procedencia, si se entiende bien ese rechazo, ya se ha probado también la imposibilidad del tránsito hacia algo.* El hecho de que esta demostración falta muestra justamente que Parménides sabía con toda claridad cuál era aquí el tema de la demostración y cuál era aquí el argumento. De este modo todo queda perfectamente en orden, y solo nos queda admirar la seguridad y el rigor de este pensador presuntamente «primitivo».

e) La tesis primordial y la tesis esencial de Parménides

Dejemos fijado esto: la demostración del ἀγένητον —y ahora también podemos decir del ἀνώλεθρον— se remonta hasta Δίκη y se basa en ella porque es ella la que *sostiene y mantiene fijo el ser*, es decir, la demostración se remonta hasta el ámbito que se expresa en la tesis primordial. Este regreso se realiza de propio y abiertamente, y no por ejemplo de modo que Parménides se limite a hacer uso de él entre otras cosas y porque no le queda otro remedio e incluso contra su intención. *Es más, al cabo resulta que la demostración se realiza únicamente con la intención de cumplir este regreso*, pues ya sabemos que la demostración del ἀγένητον es una defensa frente a esa γένεσις y ese ὄλεθρος que la comprensión común y extraviada del ser supone. Frente a eso, se trata de obtener y de conservar el *asimiento y la fijación del ser* propios de la Δίκη, es decir, de realizar el templamiento bien dirigido de la comprensión del ser. Esto supone mirar en una dirección y apartar la vista de otra, ganando al mismo tiempo limpiamente y con seguridad el enfoque. El rechazo de γένεσις y de ὄλεθρος obtiene toda su fuerza y toda su legitimidad de la instrucción para el ser y de haber sido instruido para él. Por eso ahora:

16-18. *O gobierna el ser o gobierna la nada, o bien no hay ningún gobierno en absoluto*. Quien ha llegado a inteligir con evidencia esto, ha alcanzado a ver el ser en su esencia. Pero con ello ha quedado tomada la decisión fundamental y uno se ha segregado distanciándose de aquellos que no disciernen, lo cual significa ahora que el discernimiento de ellos no está guiado por una mirada previa al ser. Pero esta decisión fundamental, κρίσις, no es en primera instancia segregación ni distanciamiento frente a alguien, sino ganancia del fundamento, ganancia del estamento y del asidero en la postura de Dike, en su disponer. Diciéndolo más claramente: la *tesis primordial* es un *ponerse en la disposición, es una fundación*.

La intelección dice: el ser no tiene ningún «no». Para el ser no hay ningún pacto con el «no» ni con lo nulo, como si la apariencia, que después de todo tampoco es sin más una nada, pudiera sin embargo ser autorizada como ser. *Con toda aspereza y exclusividad* se cierra *el ser a todo lo que tiene carácter de «no»*. Y con esto ha quedado fundamentada expresamente la separación entre la primera vía y la segunda. Es más, con esto también queda dicho sobre la tercera vía que, en todo caso, hay que prevenir de ella, ya que no es la vía del ser.

Solo que, ¿realmente la separación entre las vías se fundamenta desde la esencia y el campar del ser? Ciertamente entabla una refe-

rencia con ellos. ¿Pero acaso el ser mismo está evidenciado y probado en su esencia? ¿Se ha mostrado hasta ahora en alguna parte el hecho de que y por qué el ser es absolutamente sin «no», «innulo»? Si miramos bien, lo único con lo que siempre topamos es con la afirmación de que es eso lo que sucede con el ser. Pero esta aseveración en nada se vuelve más fundamentada a fuerza de repetirla, al contrario: lo único que al cabo se pone de manifiesto entonces es su arbitrariedad. A esta frase: *«el ser es absolutamente sin no»*, la llamamos la *tesis esencial* parmenídea *sobre el ser. Hasta ahora no se la ha fundamentado, así como tampoco se ha fundamentado la tesis primordial, que dice que ser y entender son lo mismo. Menos aún se ha mostrado ni fundamentado la pertenencia mutua de ambas*, ¿o es que una demostración positiva y directa resulta aquí inapropiada y una exigencia que no viene al caso? Pero reparemos en que todo esto no lo estamos aportando como objeciones contra Parménides, sino para nombrar aquello que de inmediato echamos de menos. Si eso es legítimo o no, es otra cuestión. Pero *solo de este modo* podemos familiarizarnos con todo lo chocante del procedimiento que encontramos en estos fragmentos.

Recordemos los fragmentos 4, 3 y 5. Ahí se dice que la primera vía pasa por el ser y la segunda por la nada. Ahora se dice: o ser o no, y de modo correspondiente son las vías. Parece que no hemos avanzado nada. Y sin embargo hay algo que no debemos pasar por alto: habiendo recogido las demostraciones de los σήματα se ha ganado una aclaración explícita de la esencia del ser, aunque solo de forma negativa y con base en la determinación esencial positiva que ya se había presupuesto.

f) El ser es el presente. La tesis temporal de Parménides

Ahora, en 8, 19 ss., se vuelve a retomar la demostración de los σήματα. La serie de estas demostraciones no se corresponde con la serie de la enumeración de los σήματα. Adecuándolo a estas, lo que tendría que venir ahora es la demostración de οὖλον, μουνογενής, es decir, de aspectos y enfoques positivos. En lugar de eso, lo que viene ahora es la demostración de 8, 5: el οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται. El ser no era y no será. *Esto es la relación de ser y tiempo.*

19-21. Así pues, Parménides también se saltará los aspectos y enfoques denegadores que venían primero: ἀτρεμές, ἀτέλεστον. Por qué hace eso, no se dice. Solo vemos que con el regreso a Dike y a la tesis fundamental y esencial sobre el ser enlaza inmediatamente el tratamiento del ser y el tiempo. Ese tratamiento es den-

so y breve: tres o, en realidad, solo dos líneas, ya que en V 21 se vuelve a hablar ya de γένεσις y de ὄλεθρος, de donde ostensiblemente resulta un cierto acoplamiento entre la pregunta por *el ser y la razón* y la pregunta por *el ser y el tiempo*.

Sin embargo, a 19 y 20, donde se habla de una relación temporal del ser, tenemos que agregar 8, 5, pues ahí se añaden los σήματα de οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται, sin «fue» y sin «será», ἐπεί, pues en este σῆμα el ser se toma atendiendo al tiempo. De inmediato se añade una fundamentación dentro de la enumeración de los σήματα, mientras que todos los demás solo se los va enumerando sucesivamente. Al cabo, esto no es ninguna casualidad. Aquí se está confirmando expresamente el acoplamiento de los enfoques denegadores con los afirmadores.

Pero ahora, primeramente, seguimos la demostración en 8, 19 y 20. En cuanto a la forma, es la misma argumentación demostrativa que para ἀγένητον. A continuación viene de nuevo una pregunta como la de antes en 8, 6: «¿Pero cómo el ser habría de poder tener futuro?» Igual que antes, la pregunta presupone la suposición del opuesto del σῆμα afirmado: suponiendo que el ser debería primero llegar a ser en algún momento, ¿cómo ha de suceder eso? Y de modo correspondiente: suponiendo que el ser fue ya una vez, ¿cómo ha de suceder eso?

Suponiendo que el ser fue meramente una vez, es decir, suponiendo que la esencia del ser consiste en haber sido, que el ser solo campa habiendo sido, entonces no hay ningún «es»; y del mismo modo, si la esencia del ser es un «será», si el ser solo campa como habiendo de llegar a ser, entonces tampoco hay ningún «es». Entonces nunca se llega al «es», porque en tal caso contendría un «no»
48 y ya estaría suponiendo también el «no». |

Pero el «es» lo decimos ahí donde hay ente, pues este «es» dice el ser. Solo donde hay «es» hay ser. Por tanto, si el ser lo hubo solo para que en algún momento vaya a haber ser, entonces el «es» jamás es lo que él dice. Entonces lo único que hay es no-ser. Si *el ser es ser*, entonces es necesariamente *sin pasado y sin futuro*, sin relación con el pasado y el futuro. Si el «es» se refiere al ser, entonces el ser tiene que *tener necesariamente una relación con el presente, y solo con este*. Y resulta que en 8, 5 eso se expresa de forma totalmente *inequívoca*. Si el ser ha de tener en general una relación con el tiempo, entonces solo con el presente.

Si hasta ahora los intérpretes se han dignado a hacer comprender estas frases de Parménides, ha sido solo para conformarse con decir que aquí Parménides está adoctrinando sobre la intemporalidad del ser. Y si encima la intemporalidad se equipara por completo

con la eternidad, entonces todo está perfectamente en orden. Eso coincide con la doctrina cristiana de que lo auténticamente ente es lo eterno. Eso confluye con la doctrina de Hegel, cuya filosofía representa la consumación de la filosofía occidental, es decir, de la filosofía reelaborada en sentido cristiano. Pero ya al margen de que no está claro sin más qué pueda significar la eternidad, si ella es lo mismo que intemporalidad y si esta a su vez es lo mismo que supratemporalidad, ya al margen de esto, *en Parménides no pone jamás ni una sola vez, ni* en este pasaje que hemos tratado ahora *ni* en ninguna otra parte, que el ser *sea intemporal, es decir, sin una relación temporal, ni menos aún* pone ahí nada de una *eternidad.*

Más bien, lo que se dice de forma totalmente inequívoca y con énfasis es que el ser tiene *una relación con el presente y solo* con este. Después de todo, «sin pasado y sin futuro» no significa ya «sin tiempo». El presente es justamente tiempo, y eso hasta tal punto que solo partiendo de él solemos captar el pasado y el futuro. Aquel es el «ahora ya no», este es el «ahora todavía no». De esta manera se ha concebido el tiempo a partir del νῦν, y eso hasta el día de hoy. *El νῦν se considera aquí directamente el fenómeno fundamental del tiempo.* Y precisamente en relación con el νῦν (presente) el ser es ὁμοῦ πᾶν: todo lo que constituye el ser, todo lo que forma parte de él, guarda además una relación con el νῦν. *Ser es, de una vez por todas, presente.* Hablar aquí de intemporalidad o de eternidad del ser es a la vez pura arbitrariedad y pura superficialidad.

El tratamiento del ser en atención al tiempo no solo ha aportado negativamente que el ser es sin pasado y sin futuro, sino que también ha aportado algo positivo: *el ser guarda relación con el presente* y solo con él. A esta estipulación la llamamos la *tesis temporal* de Parménides sobre el ser. ¿Pero está demostrada? Así preguntamos de nuevo. ¿O simplemente está afirmada? Pues si se dice que el ser no puede tener ninguna relación con el pasado ni con el futuro, pues de otro modo no sería ser, entonces justamente se está presuponiendo ya que ser significa presente. Ciertamente, eso no solo está presupuesto tácitamente, sino que este presupuesto es justamente lo que tiene que ponerse de relieve con la demostración. Parménides no tiene nada que ocultar.

Solo que vuelve a quedar la pregunta de si el hecho de poner de relieve el presupuesto puede representar ya también la demostración de su legitimidad. Eso no acaba de convencernos. Y así, ante la tesis temporal que recién acabamos de obtener, nos hallamos en la misma situación que frente a la tesis primordial y a la tesis esencial. Es más, toda la *pregunta* por el ser se va enredando a ojos vistas, es decir, se vuelve *más cuestionable.* Solo por mencio-

nar unas pocas cosas: *la tesis primordial dice* que el ser guarda una relación necesaria con el percibir; la tesis temporal dice que el ser guarda una relación necesaria con el presente. ¿Estas dos tesis están diciendo lo mismo o algo distinto? Si están diciendo lo mismo, entonces percibir y presente son lo mismo, ¿y cómo hay que entender eso? Si están diciendo algo distinto, entonces el percibir y el presente se pertenecen mutuamente de algún modo, ¿pero cómo? Además: *la tesis esencial dice* que el ser es absolutamente sin «no». *La tesis temporal* dice que el ser solo está con el presente. Queda por preguntar: ¿el ser es sin «no» porque está con el presente, o el ser está con el presente porque es sin «no»? ¿O ambas preguntas no hay que plantearlas así? ¿Cuál es entonces la conexión interna entre «innulidad» y presente, es más, cómo hay que concebir en general e incluso cómo hay que fundamentar la tesis primordial, la tesis esencial y la tesis temporal?

Pues bien, que para Parménides la pregunta por la *relación temporal del ser* de algún modo *va unida* a la pregunta por la *falta de procedencia del ser*, lo muestra el pasaje 8, 21, donde, enlazando inmediatamente con el tratamiento de la relación con el tiempo, se dice: así queda extinguido el afloramiento y no cabe hallar hundimiento. Sabemos que afloramiento significa alzarse, surgir, manifestarse, y que hundimiento significa desaparecer. Alzarse, surgir: entrar por vez primera *en el presente*; desaparecer: salirse de él. Ambas cosas son, de modo respectivamente distinto, «no-presente».

En Parménides eso se expresa con la γένεσις. Pero la prioridad objetiva recae sobre el tiempo, es decir, el ser es sin afloramiento ni hundimiento, sin procedencia ni futuro: solo presente. Este presente es exclusivamente la condición de posibilidad del «in-» de γένεσις y ὄλεθρος, no al revés. La tesis temporal tiene prioridad.

Vemos ya que el razonamiento demostrativo no se atiene al orden de la serie de los σήματα enumerados. Hasta ahora se han tratado ἀγένητον y ἀνώλεθρον y οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται, dos enfoques negativos, saltándose los enfoques positivos y negativos que se habían mencionado en medio.

g) La imposibilidad de ausencia en el ser

Con 22-25 el tratamiento pasa a la demostración del primer σῆμα positivo y del último: οὖλον — συνεχές. En cuanto a la forma, la demostración vuelve a ser un rechazo de los aspectos y enfoques separativos examinados, pues διαίρεσις significa descomponer,

desmembrar, despedazar. Pues si en el ser fuera posible la dispersión, es más, si el ser mismo fuera posible como una dispersión entre las partes hacia algo distinto, e incluso como un alejamiento mutuo de partes que tienen puro carácter de nada y que son inadecuadas al ser, si tal despedazamiento fuera posible, entonces las partes también serían ser, pero la parte no es el todo, sino que únicamente la totalidad es el ser. Si el ser consistiera en una composición de partes, entonces básicamente sería posible una agregación de partes. Pero entonces la cohesión cerrada como la cual él campa sería imposible. El συνεχές queda así excluido. Ni la totalidad ni una cohesión simple permiten una dispersión, ni por tanto *ningún «entre»* donde, en cierta manera, no hubiera ser, de modo que el ser solo viniera hasta el ser atravesando un espacio intermedio, un «entre». Pero con la *exclusión necesaria de todo «entre»*
en el ser | se suprime también la posibilidad de que el ser, por así 49
decirlo, dentro de sí mismo se mueva en sus partes de un lado a otro, es decir, de que tiemble. Con la demostración de οὖλον — συνεχές se ha demostrado al mismo tiempo el ἀτρεμές. La necesidad de apartar la vista de toda dispersión (διαίρεσις) se basa positivamente en dirigir la mirada al hecho de que el todo solo puede estar relleno de ser.

Como lo único que hay es puro ser, a lo que es no se le puede aproximar otra cosa que ser: toda cercanía y toda lejanía el ser las llena solo como ser. Que al atender al ser apartemos la vista de aquello que por representar una dispersión tiene carácter de «no» se fundamenta aquí en un mirar en dirección al ser viendo el puro colmamiento por él y el puro dominio suyo sobre toda cercanía, y por tanto también sobre toda lejanía[47]. ¿Qué se encierra entonces en la visión de esta mirada dirigida a lo positivo? Todo está puramente lleno y colmado, no hay vacío, no hay afuera ni camino, es decir, en el ser en cuanto tal no hay ausencia, sino solo comparecencia. En la cercanía no hay otra cosa que el propio ser, y ninguna lejanía es por sí misma posible, sino que, compareciendo plenamente, el ser está a la vez por encima de toda cercanía y lejanía. Y justamente así se da una *cohesión simple en el presente*. *La comparecencia*, portando el puro colmamiento y el puro dominio sobre la cercanía y la lejanía, *es presente*. ¡Otra vez la tesis temporal!

47. *Frente a* la διαίρεσις, puro *colmamiento y dominio*. Pero entonces no hay ningún camino.

h) El regreso a la tesis primordial

Y de este modo se vuelve a evidenciar que dirigir la mirada al ser es, en el fondo, dirigir la mirada a una comparecencia y a un presente. Otra vez se hace oír la *tesis temporal* en *su prioridad a la hora de fundamentar los σήματα*. Quedan todavía pendientes de demostración el aspecto negativo de ἀτέλεστον y los dos aspectos positivos de μουνογενές y de ἕν. Este estaba ya en el συνεχές y el οὖλον, en el sentido de la unidad en cuanto que simplicidad y totalidad, pero todavía no se lo había tematizado de propio. Pero los versos siguientes (26 ss.) inicialmente no traen ningún tratamiento de los σήματα que acabamos de mencionar. Al contrario: la consideración regresa a lo que ya se había comentado. Pero veamos de qué manera.

26-28 tiene en lo metódico el mismo carácter que 15-19, pero su contenido es distinto. Coincide en la medida en que ahora la demostración vuelve a quedar totalmente interrumpida y se lleva a cabo un regreso a la *tesis primordial*. Pero la interrupción sucede ahora al mismo tiempo en el modo de un resumen. Del ser se dice ahora: carece *de toda movilidad*. Nombrándolo en términos de κίνησις, es ἀκίνητον. Carece de todo tipo de tránsito, de ir de un lado a otro: no solo de aparición y desaparición, de cambio de lugar y de desplazamiento, sino que ni siquiera el moverse de un lado a otro en el sentido de temblar forma parte del ser.

Sin arrancar ni cesar: eso no significa que el ser perdure, sino que está fuera de la duración, pues esta es siempre «desde... hasta». El ser carece por completo de todo «desde» y de todo «desde cuándo» y «hasta entonces». Pero si, no obstante, el ser es justamente presencia y comparecencia, entonces eso tiene que significar algo distinto de un suceso perdurable que, por así decirlo, nosotros midamos con el reloj. Todo «desde... hasta» significa «desde aquella vez pasada hasta tal momento futuro», «aquella vez pasada» significa un «ahora ya no», y «tal momento futuro» significa un «ahora todavía no». Todo «desde... hasta» (nada altera aquí si el «desde... hasta» está determinado o es indefinido: en el ser son ambas cosas igualmente imposibles, en la comparecencia no puede comenzar ningún «ahora») se mueve en el ámbito del ahora fugaz, que en sí mismo, es decir, en cada «ahora» es forzosamente distinto, y que por sí mismo nunca está en condiciones de asumir un límite, sino que de suyo es justamente lo ilimitado del mero seguir siempre así y continuamente, lo que no tiene fin.

El ser no tiene nada que ver con esto ilimitado, sino que él está dentro de unas barreras —πέρας—, dentro de un límite. «Límite»

no significa aquí aquello en lo que algo cesa y no prosigue, sino que significa expresamente que los límites *encadenan* y *sujetan*, que otorgan *rotundidad, cohesión y determinación*. El ser no es el «ahora» que prosigue ilimitadamente, sino un *presente cohesionado* y en sí mismo cerrado. Lo que no tiene su carácter, todo «in-» y todo «no», todo lo inesencial ha sido *rechazado y expulsado* de la confianza que se tiene en lo que está al descubierto. Eso significa que la percepción del ser se basa en sí misma, que por sí misma es Δίκη, disposición sobre el ser.

De nuevo se ha dicho que la esencia y el campar del ser no son algo que se encuentre aquí y allá en algún ente como algo que ya está dado y con lo que uno arrambla, sino que surgen de una disposición original que es por sí misma una ley: *un vínculo, una alianza*. La interrupción de la argumentación demostrativa resulta ser entonces un nuevo regreso para recuperar la postura del νοεῖν propia de aquella disposición original que se expresaba en la tesis primordial. Este dirigir la mirada y alcanzar a ver percibiendo es un expulsar y un rechazar todo «no» y todo «in-»: aquí, en este apartar la vista mirando más allá, está claramente la prueba de la explicación que antes se dio del aspecto percibido (cf. más arriba p. 41b[48]). Solo tras este nuevo aseguramiento de esa postura fundamental que consiste en dirigir la mirada a las vistas y la perspectiva al ser se vuelve a retomar la argumentación demostrativa.

i) La unidad de la mismidad simple y única del ser

α) El ser como lo uno que excluye todo lo distinto

29-33. Concretamente en relación con los σήματα que aún no se han tratado: ἕν, μουνογενές (29/30) y ἀτέλεστον (32/33). Permaneciendo lo mismo en lo mismo y volviéndose a resguardar en sí, el ser queda fijado. El ser es lo uno con exclusión de todo lo demás. Lo que se quiere decir con esto es que no solo está contrapuesto a todo lo demás, más allá de todo lo distinto y de toda alteridad. Tampoco se está diciendo simplemente que el ser es ταυτόν, lo mismo. Sino que *permanece lo mismo en lo mismo*, que *quedando en sí mismo* permanece y se mantiene en tal mismidad. El ser es manteniéndose por sí mismo presente para sí, *unificando*: *una unidad que configura una unidad como la cual campa*. En adelante diremos: campa. Pero en este campar permanece fijo volviendo

48. [Esta página no se encuentra en el manuscrito].

a resguardarse en sí, κεῖται: yace estando situado, está en reposo. Yace estando situado, como por ejemplo cuando decimos que tal o cual ciudad está situada en tal o cual sitio. Este estar situado, en cuanto que estar yaciendo, es el comparecer en el terreno que le pertenece. El término «reposar» (en general) puede resultar fácilmente engañoso por cuanto que, al fin y al cabo, el reposo aún incluye en sí el movimiento (κεῖται: reposo), como si fuera un movimiento interceptado y detenido. El ser no conoce ningún estado de movimiento (es ἀκίνητον), ni siquiera un movimiento apaciguado, es decir, tampoco conoce ningún reposo. Quedar fijado tiene aquí el sentido de aquello que queda totalmente fuera de toda posibilidad de movimiento y reposo.

Una vez más, eso que queremos decir solo lo experimentamos con la *comparecencia de lo compareciente*, de la cual hay que excluir que haya llegado jamás de alguna parte ni que pueda desaparecer hacia algún lado, sino que persevera ahí del todo con tamaña constancia y firmeza. Ya desde siempre ha asumido este estado
50 del objeto simple y llano, del presente; | ya desde siempre ha perseverado. En ello, este perseverar no puede concebirse como si un «ahora» se aprestara a defenderse de todo otro «ahora» que a cada momento se agolpa importunando para de inmediato volver a desvanecerse. Se refiere más bien a un permanecer que no entra en el flujo del «ahora». Pero eso no implica ya que este permanecer sea extratemporal[49]. En tan poca medida es esto lo que sucede que, en su calidad de tiempo, es justamente aquel presente que no tiene carácter de «ahora» el que da al «ahora» y al flujo de «ahoras» su dimensión, su dirección y la cohesión de su fluir. Pero como la opinión común de los hombres solo conoce el «ahora» y el flujo de «ahoras», es esto lo único que a ella le resulta ser el tiempo (cf. *Ser y tiempo*, § 78 ss. y anteriormente). Todo lo que no sea esto, resulta por tanto y sin más extratemporal e intemporal. Sin embargo, este presente ha asumido su estado ya desde siempre, sin «de dónde», únicamente ahí —μουνογενές— en la ***unidad de la mismidad simple y única.***

β) Entender bien por qué el ser no puede ser completado

En lo que sigue ahora (31), Parménides vuelve a dar la indicación de la singularidad de estas unidades: son mantenidas en la unidad por aquella poderosa coerción que actúa como un estatuto del οὐκ

49. La perdurabilidad es una posible consecuencia del presente, y no al revés, que el presente haya que explicarlo por medio de la perduración. Ya el pasaje [?] lo hace ***necesario.***

ἀτελεύτητον, el cual, viniendo del campar el ser, echa el cierre en torno a este campar disponiendo así el encajamiento. En consideración a esto, el ser es οὐκ ἀτελεύτητον: no es incompletable. Con esto ha quedado fundamentado el último σῆμα: el ἀτέλεστον.

¿Pero cómo sucede esto? Antes, en la enumeración, se dice que el ser es ἀτέλεστον. Y ahora, considerando el carácter unitario del ser, se dice que es οὐκ ἀτελεύτητον. Es decir, después de todo, ahora se dice lo contrario: justamente que no es incompletable. Pero al fin y al cabo eso significa que es completable. En la aclaración del ἀτέλεστον ya alegamos el pasaje 8, 32, que ahora hay que tratar, aunque ahora parece que aquel recurso no estuvo justificado. Hay que decir, por el contrario, que aquí al ser se le atribuye que es completable, así que en la enumeración de los σήματα no podía poner que el ser es incompletable. A tenor del pasaje actual, el ser es completable. ¿Qué se supone que significa esto? ¿Que ahora resulta que se lo puede acabar de construir y que previamente estaba inacabado? Basándonos en todo lo anterior, enseguida resulta evidente que al ser *no se le puede atribuir que pueda ser completado*, pero *tampoco que no se lo pueda completar*. Y sin embargo ambas cosas se expresan en el texto, en 8, 4 y en 8, 32.

Cierto, y eso no se contradice en absoluto, con tal de entender de qué se está tratando aquí. No se trata de cómo es un ente del cual se dice al mismo tiempo que es completable e incompletable, sino de cómo es el ser, del cual se dice (8, 1) que el completar y el acabar de confeccionar son cosas que no le corresponden, que no tiene ninguna posible relación con ellos. Es decir, ni jamás ha estado inacabado como para poder ser terminado, ni tampoco ha estado terminado, pues en tal caso en algún momento tendría que haber estado inacabado. Igual que «incompletable» no significa que el ser permanezca constantemente inacabado, sino que no necesita en modo alguno de ninguna terminación porque con arreglo a su unidad tiene por sí mismo su terminación propia, así también «completable» no significa que alguna vez se lo pueda terminar, que posiblemente en algún momento le haya de llegar el completamiento, sino que *la completitud es algo que le corresponde de entrada*, que la terminación le resulta una *posibilidad esencial*, es decir, que por sí mismo es unidad, sin ningún posible «in-»[50].

50. *Incompletable* no significa que nunca esté terminado, sino que ni siquiera es posible terminar de hacerlo. Así que el ser tampoco es completable, sino que *poder* estar completo, tener *completitud*, es una posibilidad *esencial*, algo que es esencialmente *posible*, que *por sí mismo forma parte* de la esencia. Solo en este sentido se puede decir tanto que el ser es incompletable como que el ser es *completable*, porque que se lo llegue

El modo como Diels, según su traducción, se las pudo arreglar con este asunto —suponiendo que tuviera a bien detenerse en él— es algo que me resulta incomprensible. Hacerle decir a Parménides que el ser es «sin final»[51] y que «no debe ser sin terminación»[52] es, en efecto, una contradicción, sobre todo si, como hace Diels, se hace que eso se diga de lo «ente». Pero justamente de este modo no se atina con la pregunta. La contradicción solo se da en el intérprete y en el traductor, pero no en Parménides.

Eso también se expresa con toda claridad y se fundamenta en el verso 33: pues es sin carestía. Pero el ser tendría que tener carestía y carencia para poder ser completable en el sentido habitual de poder ser terminado. Pero si tuviera algún tipo de carencia, entonces habría en él un «no», *y con ello se habría destruido toda la esencia del ser*. No puede haber en él ninguna carencia si es que debe ser en general una esencia y un campar en cuanto que él mismo. Hay que concederle de entrada como posibilidad esencial suya la culminación en cuanto que cohesionamiento. De otra manera, el γάϱ no tiene ningún sentido ni ninguna fundamentación. Si el ser consistiera en una carencia, entonces no sería completable y sería absurdo demostrar [?] que es completable. Es decir, el γάϱ demostraría lo contrario, si es que lo que se tratara de demostrar es que es completable en el sentido usual. Pero lo que hay que demostrar es, al cabo, la imposibilidad de llegar a terminarlo, es decir, la posibilidad esencial de estar terminado, si se trata de sustituir de alguna manera el οὐκ, de modo que pusiera θέμις — ἀτελεύτητον. Y así, conforme a 8, 4, *no es necesario*.

Tengamos en cuenta que también con esta demostración se está planteando la posibilidad opuesta de la carestía, donde la carestía, significando que todavía queda algo pendiente, orienta a quien carece hacia un «todavía no» y hacia un «llegar a ser», es decir, hacia un futuro. Tal cosa es imposible porque el ser es puro presente, y justamente por eso es también sin referencia a un «ya anteriormente» en cuanto que cualquier posible «de dónde». Tampoco esto, sino μουνογενές — ἕν. De esta manera, el ser se resiste en su esencia a la más leve sombra de un «no», contraponiéndose por completo y puramente al «no».

Con esta inflexible contraposición de la esencia sin futuro del ser a la nada concluye no solo la demostración del último σῆμα, sino toda la argumentación demostrativa de todos y cada uno de

a terminar es una posibilidad que no conoce en absoluto: la posibilidad esencial que es propia suya es el estar terminado de entrada.

51. *Parmenides Lehrgedicht*, cit., p. 37, línea 5.

52. *Ibid.*, p. 39, línea 34.

los σήματα. Lo que viene ahora se refiere a la fundamentación del ἕν en su totalidad misma, simple y sencilla [?].

Si, recapitulando, echamos un vistazo general a la enumeración de los σήματα y a la argumentación demostrativa de cada uno de ellos, encontramos *dos cosas*:

1. En el curso de la argumentación demostrativa desaparece la mera yuxtaposición y sucesión de los aspectos y enfoques. En lugar de eso, se juntan unitariamente en una visión, en una perspectiva única al ser. La unidad de esta perspectiva al ser se evidencia como presente, como comparecencia, y tal cosa es avistada bajo cada uno de los enfoques. *La presencia y la comparecencia dominan toda la perspectiva al ser.*

2. La argumentación demostrativa, que en sí misma recoge ya el mirar en dirección a la unidad de la perspectiva al ser, se ve constantemente interrumpida por el regreso explícito a aquello que se expresa en la tesis primordial. Pero eso que nosotros llamamos ahí interrupción, después de hoy tendremos que considerarlo así: en cuanto al asunto, se trata *del afianzamiento y el aseguramiento expresamente realizados del recogimiento y la concentración del ver en la dirección unitaria* del enfoque al ser en la perspectiva del ἕν.

El ser es presente y comparecencia. Por eso, tras haber concluido la fundamentación de cada uno de los σήματα, lo que sigue ahora es una *nueva alegación* de la tesis primordial, de modo que es *solo y justamente ahora* cuando a esa tesis se la despliega en su contenido. Ella es, por así decirlo, el objetivo de todo el camino, es decir, el objetivo es obtener y realizar lo que ella expresa.

j) El intercalado del fragmento 2

α) El discurso sobre los ἀπεόντα

Pero ahora resulta que entre 8, 33 y 34 *hemos intercalado aquí el fragmento* 2. Como hemos dicho, no como modificación del texto, sino, en cierta manera, como una glosa que el propio Parménides escribió, es decir, como una aclaración del texto anterior y del texto siguiente correspondiente al fragmento 8. | 51

D 2

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Pero fíjate ahora cómo lo que antes estaba ausente ahora comparece consistente y constante ante la percepción, pues (ningún percibir) puede cortar despedazándola la cohesión del ser en cuanto ser, ni para esparcirlo por todas partes a lo largo del mundo entero ni para llevarlo a un nuevo juntamiento. Cf. más arriba p. 39.

Ya la forma del fragmento tienta a atribuirle la función que nosotros le asignamos. En efecto, comienza con λεῦσσε δε, «pero fíjate ahora»: temporalidad. ¿Qué es lo que hay que ver? ¿De qué se está hablando ahí? Salta a la vista: 1) de la comparecencia y la ausencia; 2) νοῦς, percibir. Pero con ello se viene a tratar justamente lo que acabamos de poner de relieve como lo decisivo de toda la argumentación demostrativa precedente.

Pero ahora resulta que aquí aparece algo nuevo: ἀπεόντα, *lo ausente*, es decir, lo *opuesto* a lo compareciente. Aunque en la interpretación, y obligados por el asunto que estábamos tratando, hemos hablado de que el ἕν en cuanto que presente, νῦν ὁμοῦ πᾶν, rechaza esencialmente de sí todo lo que no es presente (el futuro y el pasado, cf. más arriba p. 49 al comienzo), y por tanto la *no*-comparecencia (ausencia), y que tal cosa como el no-presente (la ausencia) ha sido arrojada muy lejos del ser y expulsada por completo de él, sin embargo ahora no solo se nombra lo compareciente, sino que se dice explícitamente que lo ausente, aunque sea tal, pese a todo sigue compareciendo para el percibir, y concretamente que comparece de modo *consistente* y *constante*. Lo compareciente *abarca* lo ausente. El no-presente, es decir, lo que tiene carácter de «no», es *asumido* en el presente. El *ser*, si es que campa como presente, *tiene ahora en sí mismo carácter de «no». Así pues, aquí tenemos una tesis que contradice del modo más tajante todo lo que se ha dicho hasta ahora. ¿Cómo hemos de aclararnos con esto?*

En vista de que la tradición es en este punto bastante segura e inequívoca, no cabe limitarse a afirmar que lo aducido en el fragmento 2 Parménides no pudo haberlo dicho. Tampoco cabe limitarse a dejar estar una junto a otra las tesis expuestas respectivamente en 8 y 2, que se repelen, al menos mientras falte la demostración de que este antagonismo puede mantenerse o incluso tiene que mantenerse. Pero esta demostración solo se puede desarrollar si *aceptamos las condiciones del asunto*. Limitarse a exigir que tratándose del ser tiene que poder resolverse el antagonismo, puesto que según Parménides el ἕν es sin «no» y sin «contra» y sin «anti-», significaría preferir de entrada lo que hasta ahora hemos encontrado en 8 a lo que se dice en 2. Mientras sigamos pensando hasta el fondo de esta manera las diversas posibilidades, estaremos

simulando que el antagonismo reside con toda claridad en las frases de Parménides. No obstante, previamente se podrá preguntar si, al cabo, el antagonismo aparece solo porque nuestra comprensión de Parménides, también y justamente nuestra comprensión anterior, pese a toda interpretación sigue siendo insuficiente, es decir, cabe preguntar si realmente se da un antagonismo tal. ¿Acaso hemos dicho con suficiente precisión qué significa presente y qué significa comparecencia como para decidir sobre su compatibilidad o incompatibilidad con la ausencia? Evidentemente no. (Aunque en el propio Parménides no hay ningún punto de partida para establecer que presente = comparecencia, sin embargo ahora resulta suficientemente clara la prioridad y, por tanto, también el intento de mi interpretación).

β) Todo lo ausente está en el círculo de la comparecencia

Haremos bien examinándonos primero a nosotros mismos. ¿A qué estamos llamando compareciente y ausente? παρεόντα — παρά: al lado de, ahí en medio. ἀπό: lejos, ahí y lejos. ¿Dónde ahí? Ahí, delante de nuestros ojos, donde basta con echar mano a eso, donde está a mano lo que se encuentra así en un radio de alcance inmediato. ¿Pero hasta dónde alcanza este radio? Lo que hay ahí está compareciendo. ¿Dónde se traza la frontera con la que se separa lo que aún está ahí de aquello que ya se ha marchado? Mi sombrero, por ejemplo, no lo tengo aquí a mano, está fuera, ¿quizá en otra habitación? Aquí, en el recinto de este aula, está fuera, pero allá, en el recinto de la universidad, está ahí delante. Y así puede suceder de muchas maneras. Por ejemplo, lo que por lo demás está muy lejos, gracias al teléfono o a la radio está «ahí delante». Evidentemente no hay ninguna frontera rígida entre «ahí delante» y «lejos»: todo puede ser ambas cosas, pero *relativamente, según. ¿Según qué?* Aquello que para la percepción sensible no está inmediatamente accesible sino que está lejos, si nos lo hacemos presente, para la representación está sin embargo ahí delante, por ejemplo la Selva Negra, el Mar del Norte, Berlín. Para eso, ni siquiera hace falta que recordemos primero que una vez lo vimos, sino que lo mencionado está presente mentalmente y lo tenemos a mano totalmente sin carácter de recuerdo, y encima en presente. Pero entonces ¿existe en general lo ausente, si el círculo de lo compareciente lo tomamos tan ampliamente, y aún más ampliamente[53], de modo que todo esté simultáneamente presente? Suponiendo que exista

53. En comparación con las distancias astronómicas todo está ***relativamente*** cerca y no hay nada lejos.

lo ausente —y lo ausente existe relativamente—, entonces esto ausente *solo puede estar ausente dentro de un círculo de comparecencia. Solo está ausente dentro del círculo de la comparecencia*: en la medida en que «*es*», solo «es» en cuanto que *compareciente*, pero no hace falta que se lo perciba.

¡Y esto es lo que Parménides quiere decir! Él no pretende encontrar una frontera ya trazada entre determinados seres comparecientes y determinados seres ausentes, sino que está queriendo decir *algo acerca de la ausencia y la comparecencia*: que aquella siempre está incluida en esta. Más aún, que esa comparecencia que todo lo abarca está referida al νοῦς, de modo que tal comparecencia no sucede a veces sí y a veces no, según el caso. Para el νοῦς, es decir, para su manera de hacer presente, todo lo que no obstante está ausente ya está determinado por la comparecencia, suponiendo justamente que lo ausente sea. Pero hemos dicho que el ser no tolera ningún «no» y que, por tanto, lo que está ausente o está fuera justamente no es. Y sin embargo, sin menoscabo de la ausencia relativa, puede ser, es más, tiene que ser precisamente si y porque está ausente: tiene que estar compareciendo justamente como ausente.

De aquí obtenemos que la comparecencia y el presente hay que tomarlos en la mayor amplitud posible. ¿Con qué amplitud pues? Parménides lo dice en 2, 2-4: κατὰ κόσμον, a lo largo de todo el mundo y en todas direcciones[54]. κόσμος no significa naturaleza en sentido restringido, como cuando hablamos de «cosmología», sino aquello que llamamos lo ente en su conjunto. La unidad de la totalidad de este «en su conjunto» es el *mundo*. *Aquella unidad de la comparecencia* que es la única que da el margen de *espacio* para todo lo compareciente y todo lo ausente mutuamente relativos, esa comparecencia única en la que todo ente comparece, *deja de ser ya una comparecencia relativa*, ya no está en función de nada ni sucede a veces sí y a veces no, según el caso.

De eso no habla Parménides. Al contrario: él dice que esta comparecencia la es para el νοῦς, es decir, que pese a todo sí está en relación con algo. Pero el νοεῖν es el percibir el ser. Y así se está diciendo que *todo ente es relativo al ser*. Este ser no se lo puede despedazar ni trocear para que luego se pierda en la dispersión o se lo vuelva a recomponer a partir de ella (suponiendo que primero se lo haya configurado), sino que el ser, en cuanto que la com-

54. κατὰ κόσμον, «*mundo*», cf. *Vom Wesen des Grundes*. [Primera edición: M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes. Sonderdruck aus der Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Max Niemeyer, Halle d. S., 1929. Ahora en «La esencia del fundamento», en *Hitos*, cit., pp. 109-150].

parecencia que hemos mencionado, está de vez, anteriormente a todo lo ente y lo no-ente que ya ha sido diferenciado. El νοεῖν ni corta despedazando ni esparce ni recompone a partir de fragmentos, sino que unifica la comparecencia *en una unidad original.* Esta no se encuentra esparcida por alguna parte, sino que el νοεῖν en cuanto tal la configura por vez primera y la mantiene delante como aquello que campa enfrente. El νοεῖν está pendiente de la venida de la comparecencia, la aguarda; cuida, mantiene, configura y conserva el «es». El νοεῖν es este estar pendiente de lo que viene enfrente vigilándolo (*Gegen-warten*), este estar pendiente poniéndose delante, o diciéndolo brevemente, esta vigilancia de la venida: presente (*Gegenwart*). El recogimiento originalmente congregante es el percibir. El percibir emprende y sostiene la comparecencia en cuanto tal: es la salvaguarda.

γ) La concepción definitiva del presente y la comparecencia

Hasta ahora hemos tomado —intencionadamente— *«presente» y «comparecencia»* como sinónimos, | y en el uso lingüístico cotidiano eso no causa ningún perjuicio. «Las matrículas se hacen en presencia del rector» se dice también: «bajo comparecencia». En ambos casos, presente y comparecencia designan el modo de ser de un hombre, y así también de todo ente. Pero *ahora* estamos tomando *«presente»* [«pre-esente», «ante-esente», «estando delante de lo que es»], en el sentido de *«estar pendiente de una venida aguardándola y vigilándola»* o de *«estar pendiente poniéndose delante»*, como un *«configurarse enfrente una comparecencia»*. Comparecencia: el carácter del *ser* de lo ente; presente: el modo de darse cuenta de la comparecencia configurándola. Qué es lo que se quiere decir con ello, se nos hace más claro en primer lugar con eso que llamamos «hacer presente». Si por ejemplo ahora nos hacemos presente Berlín, estamos tensando el círculo de la comparecencia haciéndolo más amplio, y entonces resulta que tal ampliación solo es posible porque en torno a nosotros siempre campa ya un círculo de comparecencia. No nos referimos a la cosa concreta que está compareciendo, sino a la comparecencia misma. El círculo de comparecencia no se amplía porque nosotros «incluyamos» en él más cosas que hasta ahora estaban ausentes, sino a la inversa: *esto ente más amplio, distinto y restante solo podemos «incluirlo»* si el círculo, el *margen de espacio,* ya ha sido ampliado *previamente* en cuanto que tal. 52

Pero esta comparecencia ya nos está rodeando siempre, es decir, la comparecencia en cuanto tal es la perspectiva hacia la cual miramos: no aquello a lo que miramos como si fuera algo dado,

sino el mirar hacia ahí en cuanto tal. El mirar se bosqueja la perspectiva (se la configura previamente), y se la configura enfrente. Diciéndolo con mayor precisión: campa ya la posibilidad de la más extrema lejanía, y lo único que de hecho sucede siempre es que se la restringe. Pero justamente por eso no debemos tomar la restricción como criterio, sino a la inversa. *Lo que nosotros hacemos y omitimos de propio es la restricción, el dejar restringido el círculo de comparecencia.* Este *ver configurando y sosteniendo enfrente* es el carácter del νοεῖν. Lo llamamos «estar pendiente de lo que hay delante aguardándolo y vigilándolo», o «tener presente», como el bosquejo y la configuración previa de la comparecencia. Presente designa ahora el comportamiento fundamental del νοεῖν. Este comportamiento fundamental en cuanto que ver configurante en sí es un proyectar la comparecencia esbozándola. Darse cuenta, alcanzar a ver algo, igual que apartar la vista para ver más allá, es bosquejar (configurar previamente) mirando.

Y a la inversa, esta comparecencia solo campa como el proyectar y el esbozar en el proyecto y el esbozo que hace el ver configurante. Por sí mismos, *presente y comparecencia* van juntos y se pertenecen mutuamente (¿cómo se aplica la unidad de ambos? Así se introduce la temporalidad). Pero con esto no hemos hecho otra cosa que definir con mayor nitidez lo que Parménides está expresando cuando, en la tesis primordial, dice: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, percibir y ser van juntos y se pertenecen mutuamente. Pues ser significa en cada caso comparecencia, y ella solo campa en el presente del νοεῖν (que está pendiente de lo que tiene enfrente). Con ello, la *tesis primordial* ha experimentado una interpretación original partiendo del contenido de aquello que Parménides dice con sus σήματα acerca del ser, sobre todo con el apoyo del fragmento 2.

Ahora es cuando vemos los *dos resultados principales* de la argumentación demostrativa a favor de los σήματα: 1) las vistas y las perspectivas al ser se evidencian como comparecencia; 2) *el aseguramiento y la compilación* de los aspectos y enfoques del ser suceden en un regreso al νοεῖν y a la tesis primordial. Y ahora estos dos resultados se fusionan en uno, *en la comprensión original* de la tesis primordial, que ahora podemos formular así: *el ser campa como comparecencia en el presente del percibir, que está delante pendiente.* Y solo porque campa el círculo de la comparecencia sucede que nosotros entendemos el ser y el «*es*». Esta comparecencia campa en presente. Ese es el tiempo que *nosotros mismos hacemos madurar. La tesis primordial y la tesis temporal están diciendo «lo mismo».*

Las dificultades que inicialmente ofrecía el fragmento 2, como si con él se estuviera expresando que, pese a todo, el «no» y el «fuera y lejos» forman parte del ser, ya no las hay. Al fin y al cabo, Parménides no dice que la ausencia forme parte del campar del ser en cuanto que comparecencia, sino que la comparecencia es tan originalmente el conjunto uno, unitario, simple y único, que sin esto mismo no es posible lo ausente, es decir, lo que no campa. De dónde proceden entonces el «in-» y el «fuera» y el «no», si según Parménides no pueden proceder del ser, eso es ciertamente otra cuestión que Parménides ni plantea ni responde. Pero con la definición esencial del ser (la *tesis esencial de Parménides*), mostrando de momento simplemente que existe tal cosa como el no-ser bajo la figura de la apariencia, Parménides presta ya al mismo tiempo el trabajo preliminar decisivo para esa pregunta. Desde luego que, partiendo de su concepto de ser, tiene que decir que la apariencia no es. Pero pese a todo la apariencia no se la puede equiparar con la pura nada. Así se plantea la pregunta acerca de qué y de cómo es la apariencia: ella es el parecer. Pero esta pregunta sigue adelante: ¿qué es la apariencia? ¿qué aspecto tiene? Con esta pregunta y con esta tarea prosigue la marcha de la primera vía a lo largo de 8, 51 ss. y de los fragmentos restantes.

k) La pertenencia mutua de νοεῖν y λέγειν

Pero todavía no se ha terminado de recorrer la primera vía. Ya dijimos que el intercalado del fragmento 2 es importante no solo para lo que venía anteriormente, sino también para lo siguiente, 8, 34 ss.

8, 34-37. *Siendo la conclusión y la resolución* de la argumentación demostrativa precedente a favor de los σήματα, este fragmento constituye un nuevo regreso a la tesis primordial, ciertamente de modo que su contenido se expone ahora de forma más definida. No se habla de una mera pertenencia mutua de percibir y de ser. Más bien el ser se concibe ahora expresamente como οὕνεκέν ἐστι νόημα, como aquello por mor de lo cual se activa el percibir. El percibir es lo que es *al servicio del ser y por encargo suyo*. El percibir unifica para que en él se configure y se esboce el ser. Y ahora, esto que de tal manera se esboza, en calidad de ἐν ᾧ es al mismo tiempo aquello hacia dentro de lo cual el percibir habla. Sabemos que νοεῖν y λέγειν van juntos y se pertenecen mutuamente. El percibir no se lo puede hallar por sí mismo como si fuera algo presente. Damos con él habiéndonos encontrado previamente con el ser. Siendo él lo unitario y la comparecencia, encontramos en él ese unificar

y ese recopilar que en cada caso se han transmitido a la unitariedad, es decir, el λέγειν, mientras que en la comparecencia encontramos la referencia necesaria al presente. Solo *en el ser* se puede decir todo lenguaje. De ahí que donde no cabe comprender el ser tampoco se da ningún lenguaje, y a la inversa: donde no hay lenguaje, tampoco hay comprensión del ser. Eso es lo que sucede con el animal y con la planta, y de ahí que ambos no sean capaces de existir [en el sentido en que se ha definido antes la existencia].

Si el ser no campara en cuanto tal, entonces el νοεῖν también se quedaría en una nada. πάρεξ τοῦ ἐόντος, fuera del radio de alcance, la perspectiva a la comparecencia ya no es ningún ente en cuanto tal, o mejor dicho, ya no es el ámbito en el cual podría buscarse algo, ya fuera el «es» o siquiera el «fue» o el «será». Pero si no sucediera que en el νοεῖν se proyecta y se esboza, entonces la *comparecencia permanecería cerrada* y ningún ente sería jamás capaz de ser encontrado. Por eso, ser y percibir no se encuentran en una relación de pertenencia recíproca tal que esta fuera igual en ambos sentidos y que pudiera ser revertida. Más bien sucede que el ser forma parte del percibir de modo distinto a como el percibir forma parte del ser, aunque solo sea porque el sentido de la necesidad es distinto en uno y otro caso. Pero también esta diversidad en la reciprocidad de la relación forma parte de la unitariedad del pleno campar del ser. Pero tampoco esto es lo último. Cf. más adelante p. 56.

37-40 se encuadra también en esta caracterización esencial del ser. Esta se da ahora diciendo lo que —basándose en la esencia del ser y a la luz de ella— resulta para todo aquello que para la opinión común de los hombres es lo ente, para todo aquello que la opinión de los hombres establece acerca de lo que hay que considerar como ente. Entendiéndolo desde el campar del ser, todo esto se queda en mero nombrar, en mero opinar y hablar sobre ello (¡pero tampoco en una pura nada!). *La comprensión común del ser se queda atascada en un parlotear acerca de lo ente. Enredada* en eso, la mirada no queda *libre* para realizar *la visión concentrada y recopilante de lo uno* ni para concebir en el presente la comparecencia en cuanto tal: solo ὀνομάζειν, pero no un λέγειν.

l) Lo que se modifica considerado como no-ente

De 6, 6-9 sabemos ya qué aspecto tiene la comprensión del ser que se tiene en el camino común de los hombres. Ahora eso se repite aquí en una nítida contraposición con la definición esencial del ser, aunque lo importante sigue siendo que lo que aquí se quiere signi-

ficar expresamente es | τόπον ἀλλάσσειν, cambiar un lugar por 53
otro, es decir, el movimiento en el sentido de la modificación del lugar, aparecer aquí y desaparecer allá y viceversa. Además se habla de χρόα (ἡ), de superficie, de lo que tiene carácter de superficie, que es lo que se ofrece y lo que se muestra en primer lugar. Lo que únicamente se muestra al ojo en forma de superficie (φανόν), es decir, lo que *se manifiesta y aparece* en un determinado sentido, lo que brilla, es el color, el cambio de las superficies a la luz. Si este cambio se nombra aquí de propio no es sin motivo, sino justamente porque el cambio *de luz y oscuridad*, y lo mismo el cambio de día y noche, como ya se mostró antes con Anaximandro, es el *fenómeno primordial* del aparecer y desaparecer, γένεσις y φθορά, *ahí delante y lejos afuera*. Pero lo que de esta manera está ahí delante y lejos afuera como el día y la noche, y de modo consiguiente lo visible durante el día y lo oculto durante la noche, lo que está así ahí delante y lejos afuera, compareciendo y ausente, eso no es lo ente. Eso no basta para el ser, para la comparecencia, sino que necesita ello mismo la comparecencia en general como ámbito del aflorar y del hundimiento. Pero de día se da ya la dispersión en todo tipo de cosas, y por la noche lo inasible que tiene lo indefinido de todo aquello que aún puede llegar a definirse.

Y a partir de aquí, la consideración sobre el panorama del campo de la apariencia regresa, como en un movimiento pendular, hasta la *exposición última y conclusiva* de la esencia y el campar del ser con la imagen de la esfera: acorde consigo misma, simple, única, bajo todo aspecto *homogénea y equilibrada*, acuñada en *un único* límite contundente, claro y extremo. La *esfera*: la imagen del recogimiento concentrado en sí mismo propio de la unitariedad.

42-49 ahora ya no hace falta aclararlo más. Sólo hace falta ver conjuntamente de vez todo lo anterior, es decir, realizar el *nuevo* enfoque unitario que se nos configura delante con esta perspectiva única al ser: *comparecencia en cuanto tal por excelencia*, ser.

De todo esto nos surge la *intelección fundamental* de que el ser jamás se atrapa ni tampoco nosotros lo atrapamos, que no nos lo toparemos ni lo hallaremos dado ni arramblaremos con él. *Meramente se da* cuando lo configuramos, cuando realizamos en general el proyecto y el esbozo de la comparecencia, es decir, *cuando al mismo tiempo nos sacamos afuera a esa amplitud suya que de tal modo queda abierta*. Pero al mismo tiempo, este *abrirse la comparecencia* en cuanto tal en el proyecto y el esbozo que se hace estando pendiente de lo que viene delante esperándolo y vigilándolo en un presente, no es otra cosa que el acontecimiento de la *manifestabilidad*, o diciéndolo en griego, del estar al descubierto: la *verdad*.

Si aquí hay *verdad* no es porque algo sea correcto, sino a la inversa: algo es correcto y podemos confiar en ello porque hay verdad, es decir, porque abriéndose en esa verdad campa aquí la *comparecencia*. Pretender que suceda a la inversa es una «modernización» ilícita, que representa un camino inadecuado y erróneo: en todo esto no se trata en modo alguno de rectitud o falsedad, sino del acontecimiento de la *manifestabilidad*, del acontecimiento de la *apariencia*, más allá de la diferencia entre si algo es correcto o incorrecto.

Por eso, el camino por el que se proyecta y se esboza el ser y se lo comprende expresamente es el camino de la verdad. Este camino ha llegado a su destino (50-51), está *«en la verdad»*, en la medida en que ha obtenido esa verdad, es decir, en la medida en que, habiendo estado pendiente de lo que viene delante esperándolo y vigilándolo, ha concebido el ser como *comparecencia en presente.*

A partir de aquí y en adelante, si todavía se comenta, se debate y se trata algo, todo eso se encuadra en *las vistas y las perspectivas del camino de la* δόξα, de la opinión humana.

m) El camino de la δόξα

α) Calar a fondo la δόξα

D 8, 51-61

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε [τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν' ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

51) Partiendo de eso (con lo que había terminado) te voy a hacer comprender la opinión humana, aunque tú percibirás mi discurso como si fuera plenamente engañoso (por ser un discurso que habla sobre el engaño y la apariencia). Para todo comentario y discusión sobre lo que hemos mencionado hasta ahora ellos fija-

ron dos maneras de mirar. Con esa fijación, y porque no procede (decir) que solo una de ellas «es», son ellos quienes se equivocan.

55) A lo que se extiende ante ellos lo retaron a que se configurara, y los aspectos (que se ofrecían a la mirada y la opinión) los fijaron separándolos unos de otros (fijando cada uno en sí mismo). Aquí otorgaron la etérea incandescencia (que se manifiesta) de la llama, aclarada y despejada (suelta), veloz y alada, siendo en todas partes lo mismo pero por otro lado sin ser lo mismo (cf. D 10). Pero de igual modo hicieron con aquello que se extiende en el lado opuesto, fijándolo por sí mismo: la noche (que rehúsa manifestarse), no iluminada y espesa (densa), gravosa y lastrante.

60) Quiero decirte del todo cómo se configura la apariencia en la dispersión de lo que se manifiesta. Así (si tú lo entiendes) jamás te sobrepasará la opinión humana.

Hay que recorrer ahora el camino de la δόξα. Y hay que recorrerlo partiendo desde el primer camino, y no como por ejemplo hacen los hombres por lo común, que recorren este tercer camino absortos por completo en él y sin conocimiento ni comprensión de otros caminos. Recorrer la tercera vía partiendo de la primera significa preguntar por la perspectiva y por los aspectos y enfoques que ofrece esa tercera vía manteniendo a la vista la perspectiva a la primera, que ya fue aclarada. De modo correspondiente, se trata de hallar los σήματα y de exponer qué perspectiva se alza desde ellos. Pero no se trata de llegar a conocer los innumerables pareceres y opiniones individuales de los hombres, ni para participar de ellos ni para demostrar que son falsos, sino que, mirando desde la primera vía, es decir, preguntando por el estar al descubierto, se trata de establecer qué es lo que sucede en general con la δόξα en cuanto tal.

Detengámonos brevemente en el significado de la palabra δόξα y en cómo era este *asunto* para los griegos (cf. semestre de invierno de 1931/1932[55]). δόξα significa «parecer»: 1) lo que alguien parece, el *aspecto* que alguien tiene y que de algún modo se ofrece de forma vinculante, la consideración en que es tenido; en general, el aspecto que algo ofrece, las vistas que ofrece un paisaje, una ciudad (por ejemplo una tarjeta postal que muestra una vista); 2) opinión: tengo la opinión de que..., soy del parecer; dejar fijado algo a resultas de que cierto fenómeno se impone; mantenerse en una ***opinión***. *Primero*: δόξα como carácter *de lo que se manifiesta*, como

55. [M. Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el* Teeteto *de Platón* (GA 34), Herder, Barcelona, 2006, pp. 234 ss.].

aspecto que se ofrece (cf. 8, 53, μορφή; 55, δέμας, forma, figura: cf. por eso más tarde εἶδος, ἰδέα). *Luego*: δόξα como carácter del *comportamiento* respecto de aquello que se manifiesta, opinar, considerar, decirse, ὀνομάζειν (8, 53; 9, 1; 14, 3; ya 8, 38 entre otros pasajes), δοξάζειν (más tarde, la tragedia). Este *doble significado* de δόξα no es casual. Ambos significados se corresponden uno con otro, *y lo hacen en ese sentido totalmente decisivo* según el cual en la primera vía se corresponden εἶναι y νοεῖν o λέγειν, solo que, para expresar esto, en este caso no hay una única palabra unitaria [a diferencia de δόξα]. En efecto, ἀλήθεια, cf. sobre
54 todo más tarde ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς, Aristóteles. |

β) El extravío y la apariencia

Ahora damos solo brevemente las indicaciones más importantes sobre el contenido del resto del fragmento 8. Los dos enfoques y los dos aspectos se introducen (53) con toda rotundidad como dos, llamados luz y oscuridad (día y noche). Tan pronto de un modo como de otro, en función de lo que haya quedado fijado y según eso, ofrecen una perspectiva a lo que se manifiesta o a lo que se va difuminando, a lo que aún se aparece y se vislumbra tras la iluminación o el oscurecimiento y su continua alternancia, es decir, ofrecen una perspectiva justamente a lo *aparentemente ente*. En ello es importante que los enfoques sean *dos*, es decir, en V 54/55, los σήματα χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. Esta manera habitual de opinar asume en cada caso un enfoque tomándolo por sí mismo, y justamente por eso es posible que esté en función de uno u otro, según cuál tome, mientras que los σήματα del ser apuntan todos ellos a *una única* perspectiva, siendo en el fondo lo mismo. Partiendo de estos enfoques y estando en función de ellos, según cuál se tome, es como se realiza todo comentar y tratar, cuyos posteriores pareceres se van configurando y de inmediato pasan a gobernar.

Quienes se comprometen de este modo con estos aspectos fijados son los *extraviados*. Ellos se mueven *de un lado a otro*, tan pronto de un modo como de otro, *dentro del extravío y el engaño* (8, 54). Aunque, después de todo, parece que la claridad del día ofrece el aspecto de lo *ente* mismo, a saber, sus líneas claras y sus contornos, la interrupción de las superficies y de la coloración, primeros planos y trasfondos, mientras que, no obstante, en la oscuridad incluso lo próximo quiere volverse fluctuante y oscilando se deshace, se difumina y desaparece, o en cualquier caso nos engaña aquí y allá como algo inseguro y cambiante, sin embargo, de entre ambos enfoques querer preferir uno, οὐ χρεών ἐστιν, es algo que va contra la necesidad, pues el día con su afloramiento está metido en medio de la no-

che, procede de ella y regresa a ella: en cuanto que día *está referido a algo distinto*, y por tanto *es en sí mismo nulo*. ¿Tiene el día la prioridad? Según una antigua doctrina griega el día comienza y arranca con la noche. El día va de la noche a la noche. Es luz en transición. No la contundente claridad del ser campando (del ser que está).

56-57: los dos enfoques de la luz y la oscuridad son caracterizados en una *nítida contraposición*. Otorgando o denegando lo que se manifiesta; aliviando y desplegando la espesura aclarada o lastrándola al constreñirla. No hace falta asegurar prolijamente que lo que aquí está operando es una *grandiosa* mirada a los fenómenos. Pero esta contraposición es la preparación para lo que aún ha de decirse en lo que viene después, de lo cual solo se nos ha conservado poco en los fragmentos bosquejados 9, 10, 11, 12, 13, 14. Pero pese a todo se puede ver lo *esencial*: *las dos visiones, la luz y la oscuridad*, son lo que *en primer término se manifiesta* (cf. lo dicho antes sobre Anaximandro). «Manifestarse» se toma aquí en el sentido de «aparecer», y «aparecer» se toma a su vez en el sentido de «exponerse» y «gobernar por completo»: *fenómeno* como el manifestarse que predomina *delante*, como el manifestarse que sale a la luz *anteponiéndose, y también como «apariencia», pero no en el sentido palidecido y descolorido de un impreciso y lóbrego vaho*. Luz y oscuridad configuran y dirigen toda procedencia y todo menguamiento, y por tanto todo lo que se manifiesta por un tiempo haciéndolo en cada caso de tal o cual modo.

Pero esto que se manifiesta se hace pasar justamente como lo ente: la apariencia es el presunto ser. Se trata de exponer esta manera de descomponerse dispersándose en un individualizar cambiante, διάκοσμον (60). Dentro de eso se encuentra tanto lo hogareño y próximo como lo brutal. Pero lo que resplandece a través de ello, a saber, *que toda la multiplicidad de lo que de este origen se manifiesta está hecha de luz y de oscuridad*, eso sigue sin poder ser *sobrepasado* (61). Quien conoce esto está, como si se tratara de una competición, constante y necesariamente por delante de todo aquel que alberga opiniones y pareceres y que se compromete con esas opiniones, por muy correctas que en un caso dado puedan ser. Está por delante y asegurado del error de tomar en cada caso esto que se manifiesta —pese a toda la plenitud de su manifestación y pese a su carácter impositivo— por lo ente mismo, aunque justamente en su calidad de manifestante lo parezca. *Toda apariencia luce y brilla y cautiva y mantiene atrapado*, y más que nunca cuando *la apariencia se despliega* en la *embelesadora multiplicidad* del ir de un lado a otro, arriba y abajo, alejándose y acercándose: *este lúdico estar en función de uno u otro como si fuera un juego conti-*

nuo. Siendo esto algo continuo y uno, casi viene a ser algo así como el *ser* (ἕν). La apariencia del ἕν luce como lo continuo y lo igual, como un constante juego de estar en función de uno u otro.

§ 23. *Los fragmentos de la δόξα: 9, 12, 13, 10, 11, 14, 16, 19 (según el orden de su interpretación)*

a) La igualdad de luz y oscuridad

Con esto tiene que haber quedado claro *el sentido conductor y la intención de los fragmentos siguientes*. En puntos concretos ofrecen a la interpretación dificultades insuperables, sobre todo porque doctrinas cosmológicas posteriores se apoderaron de la δόξα parmenídea, tergiversándola y despojándola de todo su sentido. La interpretación de Parménides que se emprendió retroactivamente a partir de tal malinterpretación, incluso entre los doxógrafos, no ha hecho sino incrementar más aún la confusión. De momento, el *fragmento más importante* es el 9.

D 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετὲρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀγάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Pero tan pronto como cada cosa se ha mencionado una vez atendiendo a la luz y a la noche, y eso según las propias capacidades que se dan en cada caso tanto para esta como para aquella, todo queda repleto a la vez de luz y de la noche que no luce, siendo ambas iguales entre sí, pues la nada no (está) en medio de ninguna de ellas[56].

Diciéndolo brevemente: todo lo que se manifiesta no solo se muestra a la luz y en la iluminación y en la oscuridad y el oscurecimiento, ocultándose al mismo tiempo en ellos, sino que *el manifestarse es al mismo tiempo su «ser»*. Las cosas constan de luz y de oscuridad. De eso trata también 8, 59: donde hay oscuridad y oscurecimiento, hay merma de claridad y hay enturbiamiento. Pero lo turbio es, en cierto sentido, lo más espeso, lo más lastrante y gravoso, lo pesado: el material. Toda materia es, cada una a su modo,

56. Los aspectos fundamentales —los resplandores, que anteceden al propio aparecer— de todo manifestarse.

luz escurrida y oscurecida, y por eso inaclarada y opaca. Pero en el brillo del metal aún está el destello en sí mismo afianzado de la pura claridad y el clareamiento.

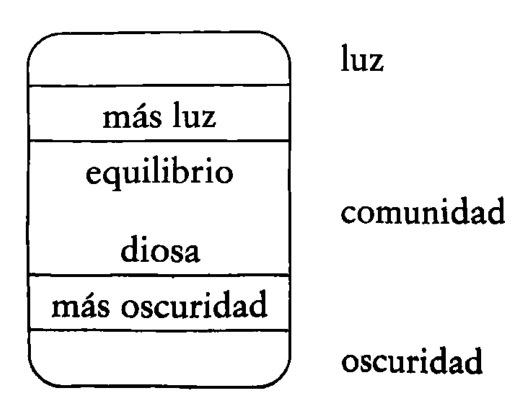
Y de nuevo se ha dicho algo esencial acerca de los dos enfoques fundamentales de la luz y la oscuridad: *ambos son iguales entre sí* (cf. lo dicho antes en 8, 54), ninguno tiene una prioridad sobre el otro, pues ninguno de ellos es por entero una nada. Pero tampoco son ser, sino justamente *el «entre», lo que tiene parte de ambos*, lo que tiene aspecto de ser y que justamente por tener *ese aspecto no* lo es: por tanto, lo que lo *parece*.

b) El nacimiento como el acontecimiento fundamental del devenir

D 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα'
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ'
πάντα γὰρ <ἣ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Pues las (dos) zonas más estrechas de la esfera (el día y la noche) están repletas la una de luz inmezclada, mientras que la otra lo está de noche (oscuridad completa). Pero entre ambas (todo) está impregnado de lo parcialmente luminoso, estando en el centro de estas (zonas) la diosa que todo lo gobierna. Pues en todas partes ella es incitación al nacimiento horrible (porque trae la muerte) y al apareamiento, siendo también gobierno sobre ellos. Destinando la mujer al hombre para (la procreación de) el género, y enviando a su vez en contrapartida el hombre a la mujer.



Este es el plano básico de la perspectiva al conjunto de lo fe-
55 *noménico.* | Aquí, junto con el panorama global de lo que se manifiesta, está la *sede* de la diosa: en el medio, donde luz y oscuridad, *igual de repartidas*, están *juntas* y se las puede gobernar por completo y por igual *en todas partes* (cf. 1, 11). En la morada de la diosa los acontecimientos fundamentales de todo devenir son, aparte de la luz y la oscuridad, y porque ahora de lo que se trata es del manifestarse en cuanto que proceder y desvanecerse, los portales del día y de la noche: el nacimiento, pero este es στυγερός, horrible —στύξ es el mundo inferior, el hades, la muerte—. *Todo nacimiento engendra la muerte.* Aflorando a la comparecencia se transforma simultáneamente la ausencia entera: *ambas cosas al mismo tiempo*, compareciendo y ausente, horror y bienaventuranza, impotencia y poder, δεινόν, *lejos afuera y ahí delante, en un desenfreno*: ¡Dionisos! La fatalidad de Nietzsche fue que, pese a toda su clarividencia, a ningún otro filósofo griego malinterpretó tan rotundamente como a Parménides. De modo correspondiente, más tarde no estuvo a la altura de su propia tarea.

D 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Pero el primero de todos los dioses en ser concebido fue Eros[57].

Así como en 9 teníamos los aspectos fundamentales de todo manifestarse y en 12 el plano básico de la perspectiva al conjunto de lo fenoménico según aquellos dos aspectos, solo en 13 y al final de 2 tenemos el carácter de acontecimiento que tiene todo manifestarse y configurarse.

c) La historia fenoménica del mundo

En 10 comienza ahora la exposición de la historia fenoménica del fenómeno del mundo.

D 10

εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο

57. El apremio a configurar: *de camino.*

ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Pero ven y llegarás a conocer el afloramiento de lo puramente luminoso junto con todo lo que se muestra en lo luminoso (cf. 8, 58; lo mismo y no lo mismo); también todo aquello que destella resplandeciendo (lumbres) en el claro sol y que también por su causa desaparece, así como de dónde viene (lo que se sume en la incandescencia); conocerás asimismo las intrigas y la procedencia de la luna de ojo redondo, y llegarás a saber de dónde afloró el cielo que se sostiene en torno, y cómo la coerción, conduciéndolo, le vinculó para que contuviera los límites de los astros.

D 11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

Cómo la tierra, el sol y la luna,
los aires puros en nosotros junto con la leche en el cielo y el [Olimpo,
lo más externo, y la incandescente pujanza de las estrellas, parten
para manifestarse.

D 14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Luz tomada de prestado, que brilla poderosamente, vagando alrededor de la tierra.

Pese a toda esta historia fenoménica trazada conforme a los aspectos conductores de la luz y la oscuridad, todo lo que brilla y lo que se apaga, lo que se oscurece y lo oscuro, en ese contexto de su manifestación que al mismo tiempo se hace pasar por movimiento, ya estén esos fenómenos claramente fijados, ya estén referidos a otros y coordinados con otros, ya sean errantes como el fenómeno de la luna o en general la manifestación *de la apariencia*: todos esos fenómenos carecen de luz propia y, *sin estar legítimamente*

encuadrados, van dando vueltas errantes en la oscuridad sin contornos de las noches.

Antes hemos visto ya que δόξα tiene un doble significado. Esto significa objetivamente que con los φαινόμενα se corresponde un δοξάζειν o un ὀνομάζειν (δόξα en el segundo sentido). Lo que eso significa, básicamente hemos llegado a saberlo ya en la primera división y caracterización introductoria de las vías. El fragmento 6, cf. sobre todo 6, 5: πλαγκτός νόος, el percibir erróneo y engañoso, que no está previamente concentrado en sí ni por tanto fijado y que no percibe ni comprende lo uno en su carácter unitario, sino que desde el principio se aferra únicamente al *estar en función de uno u otro* dejándose arrastrar por ello de un lado a otro, en un constante ser arrastrado al estar en función de uno u otro. Tan pronto como el νοῦς tiene que pronunciarse acerca de lo que percibe, no lo aborda en cuanto a la unidad y unicidad de su esencia y su campar, sino que lo designa y lo comenta en función de una cosa u otra, según cuál sea el aspecto que el fenómeno ofrece en ese momento. Esta designación se afianza y se encostra y configura su mundo propio de un saber que se queda en meras palabras, y que luego conducirá todo conocimiento y dominará toda demostración y toda pretensión de demostración.

La denominación de los fenómenos, y con ella la retención y fijación de los fenómenos, jamás proceden de la comprensión del ser, sino que en cada caso se han establecido en el enfoque a un aspecto en el que lo ente se ofrece y que es más o menos acertado y está en función de una cosa u otra. De ahí que *el significado y la relevancia de la palabra siempre tengan que ser acreditados, convalidados y canjeados por el conocimiento de la esencia*, que al mismo tiempo hace comprensible la legitimidad relativa, es más, la necesidad de la apariencia. El *único fragmento* en el que llegamos a enterarnos de algo acerca del δοξάζειν, concretamente en su *relación necesaria con la apariencia*, es el fragmento 16.

d) Percepción y corporalidad

D 16

ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Pues los hombres disponen de la percepción tal como ella se mantiene en cada caso en la mezcla de un cuerpo sumamente engañoso. Pues esta percepción (común) es lo mismo que aquello que la percepción corporal de los hombres considera (y se figura) en todo y en todos. Pues lo que sobreexcede (el sobrepeso) es, en cada caso, la percepción. | 56

En primer lugar, aquí se dice claramente que percibir es algo que *sucede en la corporalidad.* Esta corporalidad *se entremezcla y consta ella misma de una mezcla* (12, 4 s.). En el nacimiento, en la muerte y en la generación, así como en todo hacer, de alguna manera la corporalidad se manifiesta de forma necesariamente sensible, lo cual no se refiere solo a los órganos sensoriales, sino a la *sensibilidad,* tal esta como porta y gobierna por completo todo el templamiento del hombre, es decir, justamente el modo como se siente en cada caso. Y ahora resulta que Parménides dice aquí: tal como aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de que nos estamos figurando algo, es decir, tal como eso que se manifiesta está hecho en cada caso de luz y de oscuridad, de lo liviano y lo pesado, así también el propio figurarse está en función de eso, siendo él mismo o bien aclarado y luminoso, fácil y liviano, o bien ofuscado y no iluminado, gravoso y pesado, y en todas las cosas y en cada una de ellas respectivamente distinto. *Y la respectiva excedencia de luz o de oscuridad en la corporalidad determina por sí misma el percibir y el posible círculo de perceptibilidad.*

De 1, 34-37 sabemos cómo el opinar común se desplaza al ver turbio y al oído y la charlatanería llenos de ruido, obedeciendo al predominio de lo oscuro y lo pesado, es decir, de lo no iluminado.

Queda entonces por tener en cuenta que el percibir es corporal y que incluso el puro percibir en el recorrido del primer camino, pese a todo, nunca flota libremente por sí mismo, sino que solo es lo que es en una confrontación con ese extravío y esa disyuntiva entre ir a un lado o a otro que son propios del cuerpo. Pero el cuerpo no es el mal, como en la noción cristiana, sino la más necesaria capacidad de hacer, en el sentido de δεινόν: *siniestro y a la vez capaz de muchas cosas.*

e) El ser es perceptivo

Y sin embargo aún hay que considerar una cosa si queremos abarcar de un vistazo *el conjunto.* No solo el percibir se encuadra en cada caso en la corporalidad, es decir, en lo que se manifiesta, sino que también sucede lo contrario: que, en cada caso, *todo lo que se*

manifiesta es en cuanto tal por completo y a su manera perceptivo. Ciertamente, de esto no nos ha llegado transmitido *de Parménides ningún testimonio directo*, a no ser que la tesis primordial y su correspondencia en el fenómeno del mundo uno tenga que tomarlas al mismo tiempo en el sentido de que no solo el percibir percibe el ser, sino que también *el ser... es perceptivo*. Hay también otro motivo por el que finalmente me inclino a tomar en este sentido la tesis primordial. Pero, como hemos dicho, no hay pruebas suficientes de ello.

Y sin embargo encontramos un testimonio en *Teofrasto*, el discípulo de Aristóteles, quien, al fin y al cabo, también nos transmitió en su Φυσικῶν δόξαι las dos sentencias de Anaximandro.

El fragmento 16 nos ha llegado transmitido en la *Metafísica* de Aristóteles, Γ 5, 1009 b 21, en parte con un texto muy curioso. Justamente este mismo pasaje es el que también cita Teofrasto en su tratado *De sensu* (cf. Diels, *Fragmentos de los presocráticos* I, 146[58]), dando además una interpretación de ese texto que también es relevante en otro sentido (μνήμη — λήθη). Aquí solo esto: según relata Teofrasto, Parménides enseña que

τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι.

Donde hay luz y algo luminoso también son perceptibles eso luminoso y lo alumbrado, y con ello también lo caluroso y la claridad, el sonido y la voz. Donde no hay luz ni nada luminoso, como en un cuerpo muerto, *no es que no haya nada*, sino que ahí está *lo oscuro y lo denso, lo cerrado y lo mudo*. Por eso... el muerto percibe lo frío, el muerto escucha el silencio. También el muerto, el que ya no está vivo, percibe. De ahí solo hay un paso para decir justamente que todo lo denso, lo sólido y lo oscuro, todo lo material, de alguna manera es perceptivo, que ahí está sucediendo un percibir. Y Teofrasto también lo relata, cuando enlazando con la frase citada dice: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. También Parménides enseña que todo ente sin excepción tiene algo así como una percepción...

De la doctrina de la δόξα aún nos ha llegado transmitido el fragmento final, el número 19, con el que también concluye la recopilación de fragmentos.

58. [*Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*, vol. I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, ³1912].

D 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα'
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

Así pues, esto (lo que se expone del fenómeno del mundo) afloró en el modo de manifestarse, ahora sigue permaneciendo y después seguirá nutriéndose hasta que llegue a su final. Pero entonces los hombres establecieron los nombres (mencionándolas), asignando a cada cosa el suyo, gracias al cual se muestra.

Nuevamente tenemos el ὀνομάζειν en una conexión necesaria con el manifestarse. Las palabras y el discurso son característicos. ἐπίσημον, no σήματα: no lo que se muestra inmediatamente por sí mismo en el ser o en lo que se manifiesta, sino a la inversa, aquello que desde un enfoque que en cada caso será individual —en función de cuál sea—, ἐπί, fue colocado sobre el ser, aquello que se le ha puesto encima, aquello que, como si dijéramos, se le ha encasquetado *como una máscara*, tras la cual queda oculto y sin embargo a través de la cual, al mismo tiempo, se vuelve discerniblemente reconocible.

CONCLUSIÓN

§ 24. *La pregunta inicial por el ser y la ley de la filosofía*

A lo largo de un trecho hemos *preguntado por nosotros mismos* la pregunta inicial por el ser. De la consideración intermedia sabemos que no es ninguna pregunta extraña ni remota.

Se trata de hacer recordar la consideración intermedia, la comprensión del ser: qué es lo que *significa* el «es».

¿Qué ha resultado de ello? No mucho. Nada. Quizá solo una cosa: que hemos aprendido que así no se debe preguntar, si es que pretendemos comprender verdaderamente.

Hemos preguntado por nosotros mismos la pregunta por el ser. La hemos vuelto a preguntar. El ser *comienza* a hacerse *cuestionable, es decir, digno y merecedor de ser preguntado*. Entendemos algo del «*es*» desgastado y muy usado, o al menos entendemos que ahí hay algo que comprender. Esta comprensión tiene su ley propia y su medida propia.

La ley de la filosofía: ella tiene su ley propia. Depende por entero *de nosotros* la postura que *nosotros* adoptemos ante ella. Podemos exponernos a ella y resistir ahí. *También podemos quedarnos afuera*. Pero tanto en un caso como en otro...

... una cosa es segura: la aterradora grandeza de esta obra que en el comienzo es tan pequeña. Se mantiene desde hace dos milenios... se seguirá manteniendo *en el futuro*. Sobre todo, se mantiene frente a toda la charlatanería y todo lo que se escribe llenando tomos y acumulando volúmenes, que es lo que caracteriza a *todos* los hombres de hoy.

Apéndice

ESBOZOS Y APUNTES PARA LAS CLASES

SOBRE ANAXIMANDRO

1. *[Sobre la estructura de la interpretación de Anaximandro]*

Introducción. Se trata de la sentencia más antigua que nos ha llegado transmitida del *círculo del comienzo.*

A. La interpretación en dos pasos.

B. Cómo asimilamos la interpretación.

C. La meditación sobre el procedimiento.

Tales, Anaximandro: dos frases.

La primera: texto; traducción habitual; lo que nos ha llegado transmitido por tradición; aclaración siguiendo los diversos fragmentos de la sentencia, de I a III.

I.

1. Acerca de qué trata la sentencia: τὰ ὄντα, «las cosas», o traduciéndolo *literalmente* y *mejor*: «los entes».

(Sobre la palabra) Gramaticalmente, el término es un neutro en plural: *lo ente.* No simplemente una *«pluralidad»*, *los muchos individuales tomándolos en su unidad*, sino que este neutro en plural lo traducimos rigiendo singular.

(Sobre el asunto) ¿*Lo ente*? ¿Cómo hay que entenderlo?

(En general) Ente es, por ejemplo, el mar, la tierra, el cielo, lo que hay en ellos y sobre ellos, las plantas, los animales, el hombre, sus obras y sus destinos.

Lo ente: ¿*no este ente singular*, sino todo? ¿La totalidad en cuanto al número?

Pero no. *Lo ente no es todo en el sentido de la suma de todos los entes.* ¿Por qué no? ¿Justamente porque *jamás* podemos captarlo *todo* ni jamás lo hemos captado? Si decimos que no, no se debe solo a eso, *sino a un motivo esencial.* Para poder captarlo «todo» en cuanto al número, es más, para poder captar siquiera una pluralidad, tenemos que aprehender primero lo individual y luego su-

mar varios individuos. Pero lo que encontramos no es nunca únicamente lo *individual*, sino que aprehender es siempre un *entre*sacar, un sacar de entre varios que ya están dados de entrada. ¿Podríamos empezar con un ente individual antes del cual no hubiera nada? Ya eso no es posible.

Así pues, lo que siempre tenemos ya es más que algo individual y que un *número* de individuos, por muy grande que sea esa cifra: *siempre tenemos ya más que todo, y sin embargo nunca tenemos la totalidad en el sentido del número completo.*

¿Más que *todo*? «Todo» incluye cualquier tipo de cosas, no se deja nada fuera.

Cuando tomamos una planta y la troceamos en sus partes sin dejar nada fuera, ¿no tenemos entonces toda la planta? Y sin embargo falta algo.

«Todo» no es el *conjunto* ni el «*organismo*», no es lo *entero* ni un agregado (un resultado), sino que es algo previamente dado, incluso en los casos en los que no hay partes ni fragmentos individuales, como sucede con el germen o la semilla.

La entereza y la totalidad las tomamos entonces como ***unidades***: no toda entereza es la de un organismo.

Lo ente = lo ente entero.

La totalidad no se la puede captar ni se la puede recontar hasta el final.

¿La entereza hay que abarcarla o hay que desplegarla a partir de uno mismo? En el primer caso, para abarcar la totalidad uno mismo tendría que quedar fuera de ella, ¿pero cómo? En el segundo caso, ¿uno mismo es el conjunto?

Lo ente no es ni lo individual y lo individualizado ni el número y la totalidad ni tampoco el conjunto.

¿Qué es entonces lo ente? Detengámonos aquí y tratemos de nombrarlo de una manera que no se preste a malentendidos: lo ente es lo «en su conjunto».

Para esto no es esencial 1) ni el número de lo conocido, la dimensión de ***aquello de lo que uno se da cuenta***; 2) ni menos aún el tipo de conocimiento, por ejemplo un conocimiento científico.

Nota bene: cómo lo ente es más para el ***campesino*** que para el urbanícola. La experiencia del campesino se dirige al conjunto y viene del conjunto. El urbanita está pegado al periódico y a la radio, a una ***multiplicidad innumerada de todo tipo de cosas. Desde el punto de vista del urbanita***, el campesino vive en un mundo angosto, pero el urbanita mismo no vive ni en un mundo amplio ni en uno angosto, sino que todo meramente se le «*deshace*».

Lo ente = lo ente en su conjunto (≠ todo lo ente; ≠ el ente entero). Sin embargo, aún no se lo ha concebido con toda seguridad, pero tanto más se lo percibe en una sensación.

Cf. texto, *más adelante en la misma página* 2. Lo ente nos resulta inasible por ser lo más próximo y familiar, y por eso lo pasamos por alto y lo malinterpretamos. Para verlo *no* se necesitan artificios ni contorsiones, sino tan solo aflojar y destensar el encadenamiento a lo que cada vez nos importuna y nos acaece casualmente.

Lo «en su conjunto» es algo *aproximado* y sin embargo totalmente definido: lo que hay alrededor nuestro y ante nosotros, lo que hay debajo y por encima de nosotros, incluidos *nosotros mismos*. En la más angosta estrechura y en la más vasta amplitud siempre está sin embargo de algún modo cerrado. Lo múltiple está entre sí mismo hecho a sí mismo. Lo «en su conjunto» *resulta familiar y está acreditado*, pero en una pertenencia que aún no se ha probado, y lo que aparece *de nuevo y de extraño* no viene *«adicionalmente» desde fuera*, sino que *procede de este* «en su conjunto».

Acerca de qué trata la sentencia: τὰ ὄντα: lo ente en su conjunto.

2. *¿Qué* se dice sobre ello? Sobre esto trata el primer fragmento de la sentencia.

a) Lo ente tiene γένεσις καὶ φθορά.

α) Si traducimos γένεσις καὶ φθορά como «surgir y perecer» *no lo estamos comprendiendo en un sentido genuinamente griego*, y la comprensión de toda la sentencia queda de entrada amenazada.

γένεσις significa «procedencia», y se corresponde con «menguamiento».

Hay una diferencia entre tomar γένεσις en sentido causal o en sentido dóxico. γένεσις tampoco significa «génesis». Aristóteles lo toma en el sentido de κίνησις, y esta a su vez como ποίησις.

«Manifestarse» tampoco lo tomamos en el sentido de Kant, que distingue entre el fenómeno y la cosa en sí. Manifestarse lo tomamos como el suceder lo ente en cuanto tal.

Ejemplo: desaparecer como un modo de manifestarse.

β) ἡ γένεσις — ἡ φθορά: *la* procedencia — *el* menguamiento. Procedencia y menguamiento no son «un» suceso cualquiera, sino que *constituyen un privilegio y una distinción donde se anuncia lo esencial.*

γ) *Mismidad.* ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα, el *«de dónde-hacia dónde»* (así designamos nosotros la procedencia y el menguamiento). Mismidad del «de dónde — hacia dónde». El «hacia ahí» resulta ser un «regresando hacia ahí», y se evidencia como φθορά.

Esto es una información escasa. Enseguida preguntamos: *¿qué es* este «de dónde — hacia dónde»?

La usual interpretación de γένεσις — φθορά es errónea, pues se refiere al surgimiento del mundo, y por tanto al mundo y a la naturaleza.

En este sentido, de donde la naturaleza surge es de un material, de una materia fundamental o primordial. En eso se ve un supuesto progreso de Anaximandro, porque ya no se fija en una materia individual determinada.

Pero es un error que lo echa a perder todo.

Eso de lo que aquí se está tratando no puede ser un elemento básico ni una materia fundamental.

1) No se trata en modo alguno de un surgir unos a partir de otros y unos mediante otros, ni de un pasarse de uno a otro, ni de un «de dónde» tomándolo como una materia.

2) Tampoco se trata en modo alguno de la naturaleza, aunque más tarde se desarrollara una imagen de ello. Lo ente en su conjunto *no es un ámbito particular ni tampoco* un ámbito privilegiado y distinguido.

El «de dónde — hacia dónde» se refiere *a todo tipo de ente*, tomándolo en *plural*.

El «de dónde — hacia dónde» de todo ente se *distingue* por tanto de lo ente. Lo que de este modo se distingue y se separa de lo ente es lo no-ente.

Pero eso es la nada: una frontera de lo ente *que no hay que eludir*.

Por eso, de momento y durante mucho tiempo eso no nos dice nada. Así que con el «de dónde — hacia dónde» no podemos hacer nada. De momento lo dejamos estar en que ambos son lo mismo.

δ) κατὰ τὸ χρεών

Lo que se dice sobre lo ente —pero no como si fuera *también* una cosa entre otras— es *la* necesidad.

No es un arbitrio, no es una elección, no es un mero hecho, tampoco una de tantas cosas que no pueden modificarse, sino que lo ente está metido a la fuerza en la coerción: con aquel manifestarse y en él *aparece la coerción*. En lo ente aparece *la* necesidad.

Lo enumerado acerca de lo ente: qué sucede con él, *con él en cuanto que ente*, el modo *como lo ente es*, es el *ser*.

Diciéndolo más claramente: la procedencia y el menguamiento (siendo ambos modos del manifestarse), la mismidad (la pertenencia mutua) del «de dónde» y el «hacia dónde», constituyen la aparición de la coerción, ya que lo ente es forzado por dicha mismidad.

Acerca de qué habla la sentencia: de lo ente en su conjunto.

De qué habla la sentencia: del ser de lo ente. Esta es la primera manifestación de lo ente en su ser. Con el propósito de mostrar esto se interpreta y se poetiza la sentencia.

Pero esto no se narra ni meramente se *constata*, sino que solo se *dice*.

Por qué lo ente es tal como es: diciéndolo del ser con el que lo ente campa, y qué es lo que constituye este campar. Por qué lo dicho forma parte del ser de lo ente. *Por qué lo ente es como es*. Por qué el qué. El γάρ.

II. *Por qué* el «de dónde» y el «hacia dónde» son necesariamente lo mismo. Hay que detenerse más en el ser.

γένεσις y φθορά *están mutuamente referidos uno a otro*, en una referencia recíproca, cediendo uno ante otro: *esto es una experiencia fundamental*.

Testimonio (cf. el texto): desde la mirada más amplia y más abierta del hombre a lo ente *no hay que perder* esa referencia mutua y alternante: es así como experimentamos el ser. Hay que *asegurar* una mirada unitaria a lo ente (I).

El manifestarse oscila en este ceder mutuamente uno a otro (presentándose y retirándose).

Y lo que *se implica en ello* es un conceder (διδόναι). ¿En qué sentido? *¿Merced a qué está determinado? ¿En atención a qué sucede?* En atención a la ἀδικία, la infamia.

δίκη y τίσις, ἀδικία: *¿qué significa eso?* Hay que explicar que inicialmente eso no tiene el sentido de un enjuiciamiento jurídico y moral, y cuáles son esos conceptos.

¿Es eso una experiencia libre e inmediata de lo ente? ¿O no es más bien un nuevo enjuiciamiento sumamente restringido e inhibido de lo ente, *transfiriendo* al conjunto determinadas circunstancias humanas y pretendiendo ver en los acontecimientos objetivos unas vivencias subjetivas que previamente *se han traspasado* a aquellos?

Justamente esto es lo que sucede, como solemos hallar en épocas primitivas y en pueblos primitivos. Se tiende fácilmente a tomar la frase en este sentido, sobre todo si encima persiste el prejuicio que ya hemos mencionado según el cual, en realidad, la sentencia pretende desembocar en una doctrina de la materia fundamental o del elemento básico. Esta intención y estos medios son propios de la *filosofía de la naturaleza*.

Con el trasfondo de esta intención, y si encima los medios son insuficientes, *hay que disculpar* la carencia de conocimientos: más bien se trata de una figuración poética. En efecto, así lo interpreta *Teofrasto*.

El antropomorfismo se considera: 1) una deficiencia y una torpeza; 2) una *preferencia* y una fuerza. Pero no es ninguna de ambas cosas, pues precisamente aquí el antropomorfismo no es posible de ningún modo.

¿Pero qué sucede cuando eliminamos el planteamiento propio de la filosofía natural? Entonces, al menos, no se produce ninguna interpretación *desproporcionada* en sentido físico ni moral, pero entonces todo se interpreta en sentido jurídico y ético.

¿Pero qué legitima para interpretar así las palabras? Antigüedad tardía, cristianismo, Ilustración: todo eso tiene que quedar alejado.

Algo básico acerca de estas y de otras palabras fundamentales: son «indeterminadas», *es más*, no están determinadas ni siquiera en el sentido de que lo vayan a estar después, y *sin embargo tampoco son difusas ni oscilantes*. Su indeterminación *no* es la de lo llano y vacío, sino la de la plenitud de lo que aún está por desplegar y sin embargo ya es seguro.

¿Pero cómo hay que tomar entonces positivamente esas palabras?

Aquí, al comienzo, *solo hay indicaciones*: ἄδικος ἵππος, un caballo inicuo, culpable, pecador, *que no está adiestrado para el tiro*.

Con el desbarajuste, perteneciéndose ambos mutuamente, va la potestad que concede el ajustamiento y una correspondencia que ha sido medida.

El origen de estas palabras y conceptos no hay que buscarlo porque se tenga la expectativa de hallarlo, sino *al contrario*.

La *traducción* resulta ya de una interpretación. En nuestro ejemplo, la traducción solo consigue una acreditación contundente una vez que se ha interpretado hasta el final el texto entero.

Tenemos que examinar la tesis y su fundamentación. ¿Para qué? El ser tiene consideración hacia el desbarajuste. ¿*Lo ente en su conjunto* es el desbarajuste?

El segundo paso

Yendo más allá de la aclaración de los fragmentos sueltos, ahora hay que captar el contenido unitario a partir de su centro interno.

Compilando lo anterior: lo ente, *el* ser, manifestarse, conceder, desbarajuste, *tiempo*.

La estructura es transparente, *y sin embargo resulta chocante*: «Si no queda otro remedio, podemos dejarnos bien claro que en lo ente hay un alternativo venir y marcharse. Pero [...] *el pasaje que en realidad nos chirría es este: que lo ente persevera en el desbarajuste*».

Justamente este pasaje constituye *también* el *centro. En él desemboca* todo el texto. *Hay que arrojar claridad sobre él.*

¿En qué medida hay desbarajuste? *¿Y en qué consiste el desbarajuste?* Si es un carácter del ser, entonces es necesaria una *aclaración progresiva* del ser, y justamente *por eso* este camino es necesario, si es que el desbarajuste *no* es una propiedad contingente y arbitraria de lo ente.

Ser y manifestarse. Es erróneo pensar que fenómenos como el día y la noche, y otros fenómenos semejantes, son una mera *indicación* que sirve para ilustrar, o que son ejemplos aislados y casos especiales.

Día y noche son el fenómeno original, el fenómeno fundamental. ¿En qué medida? ¿Como un marco, o como el fenómeno más frecuente?

No, sino que día y noche son lo que hace que surja todo manifestarse: el mar y la tierra, el bosque y la montaña, el hombre y el animal, la casa y el patio.

Soberanía de la noche.

Al resplandor de la luz se manifiesta lo ente.

La luz, el sol, al igual que el *tiempo*, es lo que *da de alta* a lo ente en el ser. El día, la claridad, son lo que da una delimitación y un perfilamiento fijos.

¿Qué es lo que se ha hallado con eso sobre el ser?

Todo ente se manifiesta, *se activa y se produce sacándose afuera, se pone de relieve y se destaca frente a otros.*

Proceder «viniendo de» es ingresar en el contorno. Destacándose por estar contorneado: así «*es*» lo ente.

Manifestarse es aparecer y, *en cuanto que tal aparecer*, ingresar en el estar contorneado: *aflorar entrando en el contorno. La experiencia de esto es la experiencia fundamental.*

Manifestarse significa ahora la medida en la que el ser en cuanto tal persevera en el desbarajuste.

Según Anaximandro, lo ente se corresponde con el ajustamiento, con el cual regresa a su «de dónde» desapareciendo.

¿Hasta qué punto el desbarajuste reina en lo ente en la medida en que es? ¿Y qué significa esto para la esencia y el campar del ser?

Lo que se manifiesta está en cuanto tal desajustado. ¿Qué significa eso? Hay que aclararlo basándonos en el desarrollo de la interpretación.

Qué *puede* significar una construcción.

Manifestarse es «*ingresar en*». *¿De dónde se sale* aquello que ingresa en el *estar contorneado*?

El desbarajuste es la perseverancia en el estar contorneado.

Desaparecer es retirarse desde el estar manifiesto a lo oscuro, cediendo paso a lo nuevo que ahora pasa a perseverar. Este ceder paso es tener consideración hacia el desbarajuste. El menguamiento se pliega, testimoniando así la falta de contorno.

Cf. el *texto*.

2. *Anaximandro y la primera capacitación del campar*

Cf. *Reflexión* II, 124 ss.[1].

3. *Anaximandro —y en general los fragmentos—*

¿Qué tipo de «objeto» es un fragmento así, y por consiguiente, qué *tipo de tratamiento* hay para él y qué modo de repercusión hay en él?

El objeto, etimológicamente «*lo arrojado*», es lo que testimonia *justamente* el impulso y el lanzamiento, trazando la dirección a lo abierto. Lo que queda ausente del objeto es la *señorial necesidad* que, *configurándolo por su parte* y reteniéndose a sí, *desencadena el proyecto y el esbozo*, por así decirlo, reteniendo y reservando. Ciertamente, tan seguro como esto es el «riesgo» de convertirlo del modo más burdo en algo *inocuo*.

Todo esto, suponiendo que nosotros nos metamos del todo en lo que se nos ha *arrojado* enfrente y que ahora se asienta ahí delante con su peso, y que le demos aquel impulso de un apoyo que trazando un movimiento pendular regresa a sí mismo. El golpe de inflexión ha quedado rígido, como solidificado, tras haber puesto en movimiento un temblor que todavía conserva algo de la dimensión de aquella inflexión que lo provocó.

¿Qué pasaría si estos pasajes no fueran meros fragmentos, sino un texto *terminado*? Pues que entonces, más que nunca, nos parecería un texto «*inicial*», provisional, *superado*, que hemos dejado atrás, y toda nuestra ocupación de *hacer reflexiones* sería aún más desenfrenada y el paso hacia el comienzo aún estaría menos preparado y peor medido.

1. [*Reflexiones II-VI* (GA 94), ed. de P. Trawny, Trotta, Madrid, ^{2}2018].

4. *Anaximandro*

τὸ ἄπειρον es lo carente de límites, lo que no comparece, pero por tanto también lo que nunca *desaparece*, lo ausente, frente a aquello que aflora en una comparecencia y que, por tanto, también *retrocede* saliéndose de esa comparecencia.

Girando en torno a la *comparecencia*, ora *aflorando*, ora *escabulléndose*, pero *en ambos casos* frente a la *ausencia*.

También esto, y justamente esto, es lo que *campa*, ¿pero está presente?

Salida dominante y señorial.

Nota bene: lo ilimitado no es *lo que sigue así sucesivamente*, como en un *etcétera*. ¿En qué sentido es lo *inagotable*?

La *grandeza no desplegada de este comienzo.*

Esta comparecencia es un *desbarajuste*, y lo es necesariamente. El menguamiento es un *encajamiento y un ajustamiento*, mientras que el desbarajuste se dirige *hacia* la comparecencia. Encajamiento como un *marcharse de* la comparecencia.

5. *Anaximandro*

Cuando habla de sustraerse (de menguar), ¿está pensando en el estruendo de la caída de Nínive? ¿En Sardes y en las conmociones de las ciudades en la Magna Grecia? Ro. Roll. [?]

Quizá también.

6. *Anaximandro*

φύσιν

Sófocles, 523 [Antígona]

οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν[2].

No estoy aquí para odiar yo también, sino para amar por mi parte.

(He aflorado y estoy manifiesta —como modelo—).

Cf. *561.*

τὴν δ'ἀφ'οὗ τὰ πρῶτ'ἔφυ.

Aquello de donde se manifestó por vez primera (y no de donde *surgió*).

2. [*Sophoclis Fabulae.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A.C. Pearson. Impressio Altera. Nonnullis locis correctior, Oxford, 1924].

7. *Anaximandro*

δίκη

Es la potestad, *concretamente en el sentido de una disposición.*

La potestad establece su legitimidad imperando, abarcando y en ocasiones atacando, lo cual es distinto a establecer un *equilibrio* eliminando la discordia y buscando un *acuerdo.*

Cf. Solón, θάλαττα [?].

Sino que ambos se imponen uno sobre todo, midiéndose y correspondiéndose, y alternativamente «ceden» en cada caso al más fuerte.

ἀδικία es el desbarajuste, donde falta la fuerza dispositiva o donde ella *fracasa.* La potestad, por el contrario, depara y dispone, «articula y separa».

Solo la disposición crea el ajustamiento *y* el desbarajuste, pone rango y «orden».

8. *Anaximandro*

En relación con διδόναι.

Dar, conceder, confesar con motivo, dejar que persista la potestad, *plegarse.*

Es decir, no pagar algo o dar en compensación, *tributando* por ello, sino dejar regir a la potestad.

Cf. Esquilo, *Prometeo* 9, 30[3]. Establecer la disposición dejando imperar el combate entre encajamiento y desbarajuste. Todas las cosas como intervenciones y pérdidas del combate.

Este combate no se libra dentro de ninguna frontera, sino que es él mismo el que *articula y separa.*

9. *Anaximandro*

Cf. *Señas* II, 109 «Comienzo»[4].

Cómo se da en él el *arrojarse.*

Cómo y dónde se encuentra el hombre.

Lejos o ahí, el hombre se configura un lugar.

El hombre está expuesto al ser.

Potestad, desbarajuste, encajamiento, *lejana disposición.*

Repercute hacia fuera *desde sí mismo.*

3. [*Aeschyli Tragoediae.* Recensuit G. Hermannus. Editio Altera. Tomus primus, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1859].

4. [De próxima aparición en *Winke* I, II (GA 101)].

Como primero se da δίκη y τίσις, no opera *«en sí»*.

El manifestarse aparece primero en el ser, no en el «hombre», y es desde aquel desde donde hay que preguntar por él.

10. *ψευδωνύμως, cf. semestre de invierno 1931/1932*[5]

ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα καλοῦσιν... continuación. Esquilo, *Prometeo*, 85.

Pero en ti no hay premeditación. Tú no *eres* aquello que significa el nombre con el que te apelan y por cual te nombran.

El *nombre* es una designación tergiversadora: hace ver poniéndolo de cara algo que no hay.

11. *δίκη*

Esquilo, *Prometeo*, 9.

τοιᾶσδέ τοι
ἁμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην
de tal yerro (extravío). Dar, conceder la potestad.
El énfasis recae en δοῦναι.
Ibíd. 30, βροτοῖσι τιμὰς ὤπασας πέρα δίκης.
Más allá del límite de la *potestad*.

12. *[Sobre la estructura de la interpretación de Anaximandro]*

A. La interpretación en dos pasos

Introducción: *Nos han llegado transmitidas dos sentencias.*
Texto.
Traducciones habituales: la de Diels y la de Nietzsche.
Fuentes de donde nos ha llegado transmitido el texto: Simplicio y Teofrasto, φυσικῶν δόξαι.
Procedimiento de la interpretación: en el primer paso, partimos de la sentencia más larga. En el segundo paso, incluimos la sentencia más breve.

5. [M. Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el* Teeteto *de Platón* (GA 34), Herder, Barcelona, 2006, pp. 244 ss.].

El primer paso de la interpretación

Dividimos la sentencia *más larga* en tres fragmentos, que numeramos como I, II y III.

Aclaración de los fragmentos.

Sobre I: la primera apertura de lo ente en su ser.

1) *¿Sobre qué* trata la sentencia? τὰ ὄντα.

a) La palabra: α) como participio tiene carácter de nombre (τὸ ὄν): *los entes*, pero prestando atención a *que son*.

β) como neutro en plural, pero que se traduce rigiendo singular: *lo* ente, los muchos individuos en su unidad.

b) El asunto es *lo ente*: α) no este ni aquel ente individual y arbitrario.

β) *tampoco* todo lo individual sumándolo, no solo porque esa suma de todos los individuos es inalcanzable, sino porque con el conjunto siempre tenemos ya más que todo.

γ) pero menos aún tenemos el conjunto, y sin embargo en cierta manera sí lo tenemos.

δ) para lo ente *en su conjunto* no es esencial ni el número de las cosas conocidas ni las dimensiones de lo conocido ni el *tipo* de conocimiento (por ejemplo el conocimiento científico). Por ejemplo, el campesino sí que vive en un conjunto de lo que es, mientras que al urbanita todo se le deshace continuamente.

Lo ente está ante nosotros, en torno a nosotros, por debajo y por encima de nosotros, y también nosotros mismos estamos incluidos en él.

La más estrecha angostura y la más amplia lejanía de lo ente en su conjunto quedan preservadas en una pertenencia intacta,

pero tanto más próxima. ¿Sobre qué trata la sentencia? Sobre lo ente en su conjunto.

2) *¿De qué se está hablando cuando se habla acerca de lo ente en su conjunto?*
   a) Lo ente tiene y para él resulta γένεσις y φθορά.
      α) La comprensión de toda la sentencia está amenazada de la malinterpretación de γένεσις y φθορά tomándolas como *«surgimiento» y «transcurso»* («génesis»).
      Aquí aparece la noción fundamental del «desde–hacia» con el sentido de una dirección, de «a través de» y continuación, o de retroceso y sucesión, lo cual conduce a un desarrollo de causa a efecto. *Justamente esto no tiene un sentido griego*, ni siquiera para Aristóteles, en quien la γένεσις se toma primero como κίνησις, y solo después como ποίησις, como producción, εἶδος.
      β) γένεσις como «venida desde» y como «*venida* a» («nacido» en el sentido de «llegado»).
      φθορά: desaparecer, menguamiento, perderse.
      Uniendo ambos en un solo término: *manifestarse*, *aparecer*, como cuando hablamos de la aparición de un libro para decir que ha sido publicado o como cuando hablamos de que han aparecido los invitados para decir que han llegado. Sin embargo, «manifestación» o «aparición» no tienen aquí el sentido que «fenómeno» tiene en Kant, porque aquí no se trata de la diferencia entre fenómeno y cosa en sí.
   b) γένεσις y φθορά no se toman arbitrariamente, como si solo sucedieran arbitrariamente y en ocasiones, sino que ἡ γένεσις ἡ φθορά, correspondiéndose entre sí, representan un carácter distinguido y sobresaliente de lo ente en cuanto tal.
   c) ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα καί: la *mismidad* del «de dónde» y el «hacia dónde».
      α) Con arreglo al carácter fundamental de γένεσις y de φθορά, como «de dónde» y «hacia dónde».

Así pues, en Anaximandro no se trata del «de dónde» de un configurarse, de un surgimiento y una transformación de uno en otro, de pasar de una cosa a otra, de una segregación o un desprendimiento por ejemplo a partir de una *materia fundamental* o un *elemento básico*, *ni por tanto* se trata de un «progreso», porque no se trata de una materia ni de un elemento concreto y determinado.

β) Pero ya aparte de α), *no puede tratarse en modo alguno* de una materia o un elemento primordial porque τὰ ὄντα se refiere a lo ente en su conjunto, y no a un ámbito determinado de lo existente.

d) Esto que es lo mismo, pero en *plural*, ¿es en sí una plenitud? Esto resulta oscuro. (Sobre la supremacía de lo que posibilita el campar, cf. más adelante.)

e) ¿De qué se está hablando entonces? De aquello que se diferencia de lo ente en cuanto tal y que no es ello mismo lo ente. ¿De la nada? Pero por otra parte:

f) κατὰ τὸ χρεών.

¿Qué es lo que sucede con lo ente? La pertenencia mutua del «de dónde» y el «hacia dónde» en la procedencia y el menguamiento sucede con arreglo a una coerción. Eso no es un arbitrio ni una elección ni un mero hecho, sino que en el manifestarse *y* desaparecer aparece la coerción. Lo ente está forzado a la mismidad del «de dónde» y el «hacia dónde» de su manifestarse: así está dispuesto [?] su campar.

Lo que hemos enumerado: *de qué* se está hablando en la sentencia acerca de lo ente, atañe al ser.

I. Acerca de qué se está hablando: acerca de lo ente en su conjunto. Qué se dice: su ser.

Transición de I a II.

Acerca de lo ente no solo hay que hacer constataciones referentes a su ser, sino que también hay que decir *por qué lo ente es como es*, a qué se debe eso. Eso significa detenerse en la esencia y el campar del ser.

Sobre II. *La esencia y el campar del ser*. La caracterización más detallada volvía a ocultar *la mirada* a lo ente *que llega a saberlo en lo fundamental*.

1) τὰ ὄντα... διδόναι ἀλλήλοις: se conceden reciprocidad avanzando y retrocediendo, dirigiéndose y alejándose.

El manifestarse oscila en una reciprocidad en la que uno cede y se retira frente al otro.

Testimonios de ello: mirando al conjunto, día y noche, invierno y verano, tormenta y calma, dormir y estar despierto, nacimiento y muerte, juventud y vejez, fama e infamia, esplendor y decrepitud, maldición y bendición. En todos estos fenómenos de manifestarse y menguar se muestra en cada caso lo ente en cuanto tal.

Este «en su conjunto» desde el que habla la sentencia no es un enunciado constatante propio de la estéril aridez e inconsistencia de una ciencia natural pergeñada.

2) ¿Qué es lo que los entes se conceden unos a otros? ¿Qué es lo que sucede en su ser?

δίκην καὶ τίσιν... τῆς ἀδικίας.

Derecho; penitencia, multa y compensación; injusticia. (Venganza, represalia, expiación, pecado, culpa, iniquidad, infamia.)

a) Teofrasto ve en esto una transferencia de circunstancias humanas a las cosas, una figuración poética, lo cual es, en último término, un *antropomorfismo* (una humanización de lo ente en su conjunto):
   α) como una carencia y un desvalimiento... ahí donde, en realidad, la naturaleza aparece:
   β) con toda su prioridad y con la fuerza de la profundidad.

1) Esta concepción es, ella misma, antropomórfica, y presupone:
   α) una vivencia de sí mismo como yo, pero una vivencia desvinculada;
   β) el desencantamiento de lo que hay presente ante nosotros, que aparece entonces como mero apretujamiento y amontonamiento de materiales.

2) *Pero ninguno de ambos*, ni el «de dónde» ni el «hacia dónde», se prestan a una transferencia que los personalice. *No cabe ninguna posibilidad* de personalización: todavía no se ha producido el empequeñecimiento ni el dárselas de importante con el alma propia, como hace el cristianismo.

3) El impulso para hacer una interpretación así viene de la Antigüedad tardía, del cristianismo y de la Ilustración.

b) *Interpretación positiva suficiente de estas palabras fundamentales.*
   α) Lo *fundamental* resulta indefinido. Pero no está difuminado ni es vacilante, no es la indefinición de lo llano y vacío, sino aquello que lo seguro y lo entero tiene de indesplegado y de amplio.
   β) De los *aspectos particulares* solo tenemos indicaciones. Por ejemplo, ἄδικος ἵππος es un caballo *que no*

está adiestrado para el tiro, al que no le han puesto el arnés, pero no un «caballo culpable» o un «buey pecador».

ἄδικος: que no se deja poner el arnés, que no se amolda, que no se deja encajar ni se pone bajo la potestad.

ἀδικία: desbarajuste.

δίκη: la potestad que hace encajar, que dispone un ajustamiento.

τίσις, τίω: valorar, tasar si se corresponde, tomar medidas de algo en relación con algo dado, calibrar su *correspondencia*.

Ajustamiento: *pertenencia mutua*, «juntura», entramado y encajamiento.

Correspondencia: dispersión proporcionada.

Solo desde el conjunto del texto queda *realmente acreditada* esta aclaración.

En II: caracterización esencial del ser como fundamentación de lo ente en su «qué» y en su «cómo».

Aquí la fundamentación todavía resulta oscura. Pero vayamos primero a III.

Sobre III: el fundamento esencial de la esencia (cf. 6 y 7).

El tiempo como comparecencia del manifestarse y menguar: lo campante del ser.

Resumen: hemos aclarado la traducción de todos los fragmentos del texto, y sin embargo no tendremos la desfachatez de decir que lo comprendemos.

Al contrario: frente a la traducción inicial (y frente a su interpretación) todo se ha vuelto más inaccesible y más oscuro.

Así que procedemos al *segundo paso*.

Traducción: «Pero según el forzamiento (la coerción), el menguamiento resulta (sucede) también en dirección hacia ahí de donde lo ente tiene la procedencia. Pues, teniendo consideración hacia el desbarajuste y siguiendo las indicaciones del tiempo, manteniéndose unidos (los entes) se ceden mutuamente el ajustamiento y la correspondencia, y *haciéndose unos a otros* se dan la correspondencia».

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. De alguna manera, esto se refiere a todo el texto anterior: el concederse mutuamente teniendo consideración hacia el desbarajuste sucede con arreglo a...

Ahora, *la fundamentación* todavía se remonta *más atrás*: χρόνος, τάξις, tiempo, orden.

Estas palabras son claras y usuales, y por eso parece que no hay ningún riesgo de malinterpretación.

«Tiempo»: los procesos se desarrollan «*en* el tiempo», cada uno en un «momento temporal» respectivo.

a) «Puesto temporal» en una sucesión: tiempo como la *secuencia de estos puestos*, como el marco dentro del cual calculamos.

b) *Testimonio* filosófico de ello: *Kant*, para quien el tiempo es el orden de lo múltiple en cuanto a su sucesión. La sucesión es una secuencia en términos de causa y lo que de ella resulta. Así se concibe la *naturaleza* y la *historia*.

c) Además, γένεσις y φθορά se conciben como «surgir» y «*perecer*». El tiempo se concibe luego como lo «*pasajero*» y «*fugaz*». La caducidad, asociada a «lo temporal», se opone a la eternidad.

Pero:

Sobre (*c*): sabemos que γένεσις y φθορά tienen en griego el sentido de «*manifestarse*», y no de sucesión, de una secuencia de causa (como la cosa primordial, lo que antecede) y efecto, y por tanto no se refieren a la *caducidad y fugacidad* del tiempo.

Sobre (*b*): *el concepto kantiano de tiempo* está construido a la medida de la naturaleza, y se refiere a un cómputo teórico y científico de los procesos de movimiento de una cosa material. Se trata de un concepto de tiempo muy determinado que no resulta en absoluto evidente.

Sobre (*c*): lo que nos resulta obvio y habitual no es más que lo que de indefinido tiene algo totalmente *inasible*, casi como si no fuera más que una mera palabra. Esto acusa *la superficialidad de todo lo habitual*.

Así pues, tampoco aquí las *palabras fundamentales* son arbitrarias.

¿Cómo hay que entender entonces el χρόνος? *No hay que consultarlo en Kant*, sino que, si hay que consultarlo a la filosofía, entonces *a los griegos*. *Aristóteles* escribió un tratado sobre el tiempo, la *Física*, que se tomó como base para la interpretación del tiempo a cargo de los posteriores y de los actuales y que a nosotros nos resulta ya habitual. Pero ese testimonio no nos sirve. También *Platón* nos sirve de poco. Aunque en él encontramos una indicación sobre οὐρανός, en un primer momento no parece decirnos mucho. Necesitamos una experiencia auténtica.

El testimonio que buscamos lo encontramos *fuera* de la filosofía. La *poesía* es siempre la *primera y la gran* interpretación de lo [ente] a partir de *experiencias fundamentales* del hombre.

Escogemos intencionadamente *justo este testimonio*, aunque pueda parecer vago y aislado. Sófocles, *Áyax* 646-647. Aquí: χρόνος φύει τ᾿ ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.

κρύπτεσθαι significa «*esconder*» «hacer desaparecer». ¿Qué se hace desparecer? φανέντα, el manifestarse que está en la manifestación.

φύει — φύσις significa «*crecimiento*», «naturaleza»: 1) naturaleza como ámbito, por ejemplo delimitándolo frente a la historia o el arte; 2) naturaleza de un asunto, por ejemplo la naturaleza de la obra de arte en el sentido de su esencia, de su «ser qué»; 3) naturaleza como el imperar lo ente, el ser.

φύει ἄδηλα: hace crecer, hace surgir lo que no está manifiesto. Después de todo, parece que producir lo oculto tendría que significar hacer desaparecer. *Pero lo que sucede es justamente lo contrario*: engendrar lo que no está manifiesto *haciéndolo salir*, τέ — καί, «tanto — como». ¿Haciéndolo salir adónde? Al *estar manifiesto*.

φύει: *hace aflorar*, *hace manifestarse*, hace mostrarse.

De aquí obtenemos un doble resultado importante:

1) El *carácter fundamental* del tiempo consiste en que hace manifestarse, en que *presenta* y *vuelve a retirar*, pero no en un orden de posiciones vaciada y accidental.
2) φύσις es el aflorar, el *manifestarse*.

γένεσις y φθορά quedan confirmados en su significado fundamental.

El *tiempo* no se toma ya como orden de posiciones para una sucesión ni como marco para puntos temporales, sino que es aquello que hace manifestarse. Cf. Heráclito, ἀναρίθμητος, lo incalculable e impredecible, aquello que hace que todo cálculo resulte mal y fracase, siendo más importante que esto y siendo distinto de [...]*.

τάξις — τάσσω: asignar un puesto, hacer que venga *aquí* algo que procede de un sitio anterior, *asignarles* su respectivo *campar* a lo compareciente y a lo ausente (el tiempo es lo que campa del ser) (cf. 5a).

Traducción completa.

El segundo paso

La unidad interna y el contenido de la sentencia (I) y la inclusión en ella de la otra sentencia (II)

I.

En el auténtico tema se plantea qué es el *ser* de lo ente, y aquí, a su vez, mirándolo en aquello que resulta *lo más chocante* y en la medida en que no se lo convierte en algo irrelevante al malinterpretarlo como mera metáfora.

* [Palabra ilegible].

La notificación más apremiante de la esencia del ser: ἀδικία, del ser en cuanto tal forma parte el desbarajuste. ¿En qué medida se da el desbarajuste y en qué consiste? Esta será la siguiente tarea.

1) *Nueva caracterización del ser.*

Ser es manifestarse: esto es una versión más nítida y plena de la esencia de la manifestación (igual que de la esencia del desaparecer).

a) Cf. lo dicho antes sobre Homero: *día y noche*, etc., no son casos especiales, sino que constituyen el *fenómeno fundamental*. En la medida en que la luz y la claridad hacen que todo se manifieste y desaparezca, en la medida en que *sacan algo a la luz*, hacen que venga procediendo y lo hacen estar a la luz.

b) *Pero eso significa ingresar en el contorno*, en los *límites*. El contorno y los límites no son un marco indiferente, sino aquella fuerza y aquel peso de las cosas que las componen, las arman, las compilan y las sostienen.

Comparecencia

Noche: *difuminación de los límites*, cuando las cosas se sumen en sí mismas; desaparición (menguamiento y desvanecimiento), ser tragado por una garganta, por un vacío que se abre: esto es el χάος, pero no en el sentido de una confusión, sino de lo vacío y lo nulo.

Ausencia

2) *¿Se puede apreciar ahora en qué medida hay un desbarajuste en el campar del ser, y en qué consiste ese desbarajuste?*

Ser ha pasado a ser ahora manifestarse. Pero del manifestarse forma parte el desaparecer. Por eso, *en realidad y primeramente*, ser consiste en *el campar uno frente a otro del manifestarse y el desaparecer*, en conceder el ajustamiento teniendo consideración hacia el desbarajuste. El desbarajuste consiste en *aflorar ingresando en el contorno, perseverando ahí tanto si se comprende como si no se sabe*. Dar el ajustamiento *es retirarse de ahí*.

El ser es entonces aquel plegarse al ajustamiento que pasa a ser decretado en el desbarajuste, de modo que ajustamiento y desbarajuste se corresponden uno con otro. Así que lo que constituye la esencia y el campar no es ni el plegarse al ajustamiento ni el desbarajuste, sino la correspondencia entre ambos: *la comparecencia ausente*.

¿Cuál es la fundamentación de esta versión de la esencia del ser?

II. La otra sentencia

El punto de partida que prevalece para lo ente en cuanto tal, es decir, el ser, es lo ilimitado, lo carente de límites.

ἄ–πειρον *a*) no es lo mismo que lo inacabable y lo que siempre encuentra continuación.

b) el ἀ privativo no es aquí la ausencia propia de una falta y una carencia, sino el «sin» y el «fuera» propios de lo que desaparece perdiéndose y de lo que campa más allá de sí a causa de un *rebosamiento* y una *sobreexcedencia*, sin tener que ver con un contorno porque lo asuma o lo abandone y sin quedar fijado ni a una comparecencia ni a una ausencia.

Más bien, esto que previamente ha sido capacitado en su esencia, campa ahora como el fundamento que unifica y capacita a la comparecencia y a la ausencia: el tiempo. Ausencia es el desvanecerse y el todavía no manifestarse. (Lo que aquí parece tener prioridad es el presente, de modo que los otros tiempos —pasado y futuro— se consideran desde él).

Ese poder esencial capacitante partiendo del cual y regresando al cual todo ser campa y por tanto todo ente es, Anaximandro alcanza a verlo como el tiempo. Cf. κατὰ τὸ χρεών.

Nota bene: desde aquí se puede apreciar fácilmente cuán absurda es la polémica sobre cómo y en calidad de qué se define la materia fundamental o el elemento básico.

¿En qué cosiste todo el trastrocamiento y el desquiciamiento? En que se polemiza sobre la interpretación de los datos doxográficos posteriores, declarando que la única sentencia que nos ha llegado transmitida no es más que un ornato poético: así se hace desde Teofrasto, Aristóteles y Gr. [¿los griegos?].

El «resultado» es que el ser no es lo ente, sino que es algo totalmente diferente y que campa como el tiempo.

En efecto, esto es poesía.

Y sin embargo esta interpretación comprensiva es sumamente arriesgada y despierta toda sospecha contra sí. Transición a *B. La meditación sobre el procedimiento*.

13. *Anaximandro (otoño de 1932)*

Introducción: la sentencia más antigua que nos ha llegado transmitida desde el *círculo* del comienzo de la filosofía occidental.

Estructuración:

A. La interpretación en dos pasos.

B. La asimilación de la interpretación.

C. La meditación sobre el procedimiento*.

Conclusión: unidad de ambas partes de la sentencia. Palabra y ser al comienzo y al final.

*Meter lo «metódico» en el centro, para así obtener su inclusión en el asunto intensificándolo.

14. *B. La asimilación de la interpretación*

1. La diferenciación (lo ente y el ser).
2. El agrietamiento (cierto afloramiento inicial de las modalidades).
3. El temple (unidad total, *Fü*, *Sog* [?]).
4. El procedimiento (poesía).

15. *C. Meditación sobre el procedimiento (otoño de 1932)*

Transición: con B y A no ha quedado probada la interpretación, más bien solo resulta del todo sospechosa, ¿pues cómo ha de haber pensado Anaximandro todo eso? En efecto, la interpretación es extremadamente arriesgada bajo todo aspecto. τολμητέον.

De ahí que sea necesaria la meditación sobre el procedimiento. Esa meditación pasa a ser una legitimación de la interpretación en forma de fundamentar el «punto de ubicación» en la tarea de comenzar. Y esto sucede a causa de un forzamiento a acabar con «la filosofía».

Meditación: I. Los reparos hacia el procedimiento.
II. La disipación de los reparos.
III. La fundamentación del procedimiento en la tarea.

I. *Los reparos*

1) El procedimiento es *unilateral*, pues queda excluida toda la tradición «doxográfica». Y precisamente aquí, donde solo se ha conservado una única sentencia, esa tradición tiene su importancia.

2) De este modo, el procedimiento se vuelve totalmente *irrefrenado*, pues se expone sin inhibiciones al riesgo de un completo arbitrio. El hecho de que tengamos que restringirnos a una única frase priva a la interpretación de toda posibilidad de un examen comparativo y de una acreditación mediante otras fuentes.

3) Pero este procedimiento unilateral y chocante resulta en sí mismo totalmente *imposible*. Pues, al fin y al cabo, no hay ninguna interpretación que sea capaz de iluminar algo pronunciado [?] o incluso una sentencia suelta simplemente a partir de ella misma.

Después de todo, es un lugar común que toda interpretación trabaja con determinados presupuestos.

II. *La disipación de los reparos*

(Mostrar en orden inverso su procedencia y la pretensión en que se basan.)

Sobre 3): es legítimo el hecho de que toda interpretación se basa en presupuestos previos. Pero queda la pregunta de si estos presupuestos se encuentran en el mismo nivel que el «material» que se está tratando, siendo por consiguiente igual de accesibles y de perceptibles, o de si el hecho de que estos presupuestos estén dados *públicamente* es ya una justificación suya o incluso vuelve superflua tal justificación.

Pero juzgar de este modo significa moverse en burdos prejuicios sobre el carácter de los presupuestos de una interpretación.

Si por ejemplo se desestiman los presupuestos habituales para la interpretación de Anaximandro: *a*) que él se encuadra entre los filósofos griegos de la naturaleza, que se ocupaban de las materias fundamentales o elementos básicos, y *b*) que esta forma de filosofar se basa en la pura observación y en el afán de saber (ἱστορία), eso no significa relegar de entrada la doctrina de Anaximandro a lo carente de toda base. Al contrario.

Sobre 2): es legítimo que, cuando se cuenta con la posibilidad de comparar con otros pasajes afines, una interpretación se pueda acreditar más copiosamente, si es que ya se la ha obtenido. Pero sigue siendo un error y un autoengaño pensar que cuanto más abundante es la tradición inmediata, tanto mejor y más segura es la interpretación.

¿Cuánto más no «tendremos» de Parménides y de Heráclito? ¿Y queda gracias a eso la interpretación que hacemos de ellos mejor planteada y resulta menos cuestionable?

¿E incluso en el caso de Platón y Aristóteles? ¿Qué se ha comprendido de sus auténticas preguntas? La amplia abundancia de textos lo único que proporciona es la ocasión para evadirse en cuestiones secundarias, la ocasión para ir enrollando y rejuntando rápida y externamente unos constructos sistemáticos pergeñados artificiosamente y de los que se ha escabullido todo preguntar.

De este modo, lo único que proporciona la amplia abundancia de textos es el riesgo de escabullirse del auténtico esfuerzo de preguntar, el riesgo de evadirse a la opulencia de chapotear en turbias aguas que se extienden sin fin.

Sobre 1): es legítimo que en la transmisión de textos siempre se ponga de manifiesto un modo de asimilación, y que a partir de ahí quepa deducir algo sobre el asunto que hemos asimilado, supo-

niendo que el asunto ya se lo ha comprendido esencialmente y que los relatos y posturas transmisores de los textos originales y que a su vez nos han llegado transmitidos han quedado aclarados en sus intenciones y enfoques propios.

De otro modo, lo único que se suscita es un inconsistente entrometimiento de opiniones que tanto menos vienen a decir cuanto más claramente se evidencia que la apariencia de diversidad de lo transmitido por tradición va acompañada de una disminución de posibilidades reales de comprensión. Pero eso es lo que sucede en toda la doxografía y en toda la filosofía preplatónica.

III. *La fundamentación del procedimiento en la tarea.*

16. *Anaximandro: una meditación hermenéutica*

Anaximandro no piensa sobre una «materia primordial» en el sentido de una argamasa indefinida con la que se construye el mundo, de una mezcla ni amontonamiento *ni ninguna otra cosa absurda de este tipo.*

Anaximandro no piensa ni en un sentido causal ni en un sentido material, ni tampoco teniendo en cuenta opiniones doctrinales, sino en el *sentido* de la pregunta fundamental por el ὄν y *dirigiéndose* a una respuesta fundamental en la οὐσία y en conexión con la ἀ-λήθεια y los φαίνεσθαι.

17. *El comienzo. La monumentalidad del comienzo*

y la lejana disposición que surge en ella sobre lo no preguntado y lo no comenzado.

Monumentalidad es la grandeza que reposa en sí misma de la obra causada. La grandeza arrastra a la amplitud y a la hondura del ser grande, *arrastra a hacerse cargo de la misión oculta.*

Aquí, la grandeza de la obra que representa el acontecimiento de la irrupción y el arranque de la *pregunta.*

Lo que nosotros, tambaleándonos en nuestro interior y arrojados de nuestro cauce, entresacamos del comienzo lográndolo, nos define la alteza del objetivo como una tarea que salta lejos hacia delante y que primero tenemos que alcanzar.

Resulta que aún hemos de llevar hacia delante un único gran recuerdo.

Lo grande no es más que *un fragmento,* lo que lo oscuro tiene de *irrumpiente,* cuya grandeza es lo que se rehúsa a que nos apoderemos de ella. Esto no es ninguna casualidad.

Y así nos vemos una y otra vez obligados a eso, sin la comodidad de la pura posesión, prescindiendo de la apropiación y la conservación.

De este modo, al mismo tiempo, de lo temprano y lo incipiente viene la auténtica correspondencia con la lejana misión, la cual es oscura a su manera. Haciendo de la penuria una virtud, lo único que logramos desprender de aquella oscuridad en una profunda intuición es algún que otro fragmento. En la penuria se encierra la necesidad, y hay que estar a su altura virando hacia la claridad de una misión.

18. *Anaximandro*

Si pensamos la δίκη como un «*tribunal*» estamos incurriendo en un antropomorfismo.

δίκη es el ajustamiento y la potestad que lo dispone.

Aquí no hay ni ανθρω- ni θεο-morfismo, sino que lo que aquí irrumpe en un sentido esencialmente filosófico es el «entre» de hombre y Dios, como una transformación poetizante en el ser-ahí y en el ser.

19. *Presupuesto hermenéutico fundamental para ir en busca del comienzo*

1) El comienzo es lo máximo, y por eso nunca cabe considerar que es bastante grande.

2) Aunque nosotros hemos progresado, sin embargo nos hemos ido quedando cada vez menos a la altura del comienzo.

3) Hasta ahora el comienzo ha sido en vano. (N.s.)

20. *Anaximandro*

Qué penuria y qué opresión hubo de padecer, qué misión hubo de asumir, en qué preguntar y desde qué preguntar *hubo de responder*.

21. *Anaximandro: ἄπειρον, ἕν y agrietamiento*

Aquí estamos todavía del todo en una semioscuridad. Con el ἕν tenemos las modalidades, no en cuanto tales, pero sí justamente en su unidad.

Ajustamiento *y* desbarajuste:
el desbarajuste consiste en venir a la manifestación,
el ajustamiento consiste en desaparecer menguando, en marcharse regresando al estar oculto.

Venir *y* marcharse regresando: en eso consiste el plegamiento general, el ensamblaje del agrietamiento.

22. *Anaximandro: τὸ ἄπειρον y el ser*

No hemos de representarnos el ser como si fuera algo plásticamente presente, sino que hemos de situarnos en el acontecimiento del ser y sintonizarnos con él, hemos de situarnos en el preguntar acerca de qué significa que haya lo ente y no la nada y sintonizarnos con ese preguntar. Hemos de preguntar por el ser, y no por lo ente.

Si aún hay algo que decir acerca de τὸ ἄπειρον y de su interpretación en la primera sentencia, es esto: ese τὸ ἄπειρον se está pronunciando desde una experiencia fundamental del δεινόν como el carácter fundamental del ser.

El ser es lo suprapoderoso, lo que capacita a todo para su grandeza, es decir, para su límite. Lo suprapoderoso, que en su capacitación otorgante es al mismo tiempo lo terrible en la medida en que fuerza a ceder y a desaparecer, es decir, *a menguar y a ceder en y bajo el mantenimiento de la grandeza*, otorgando el desbarajuste mientras vuelve a recoger metiendo en el ajustamiento: ser es la *disposición* [lo que decreta cómo han de estar dispuestas las cosas].

Nota bene: lo que hay en el comienzo no es un escurrirse hacia el πέρας y un ascenso al εἶδος. Sino que la mirada al ser ve más.

El ser no se agota en el estar manifiesto ni en la forma acuñada.

23. *El segundo paso*

Frente al análisis y la explicación léxica buscamos la unidad y la comprensión del asunto.

La extrañeza más apremiante y llamativa que encontramos en el campar del ser consiste en el hecho de que del ser forma parte la ἀδικία. Desde ella hay que entender el ajustamiento, pero al mismo tiempo también este ajustamiento hay que entenderlo en relación con la ἀδικία.

¿En qué consiste la ἀδικία? ¿En qué puede consistir?

Dar ajustamiento en el ámbito del campar [?] enfrente, ***causando al mismo tiempo desbarajuste.***

Disponer el desbarajuste plegándose al ajustamiento: plegarse al ajustamiento una vez dispuesto en el desbarajuste.

Es decir, plegarse una vez dispuesto.

τὸ χρεών y τάξις χρόνου.

Sino hundimiento a partir del tiempo. *No en el sentido de lo inacabable*, sino que el *tiempo* es el ἀρχή. El tiempo no tiene el límite de la comparecencia y la ausencia.

Poder [?] del campar como punto de partida.

24. *Sobre el texto de las sentencias*

Jamás hemos de pretender encontrar en ninguna parte terminología alguna, como si Anaximandro hiciera uso de algo tomándolo como un término.

Justamente por eso es imposible argumentar diciendo que no puede haber empleado «como términos» palabras como ἀρχή, γένεσις, φθορά, concluyéndose de ahí que *estos fragmentos no son auténticos*.

Cf. por ejemplo *Burnet y Jordan*[6].

25. *Cuestión textual*

¿Dónde comienza el verdadero texto original, y qué fue parafraseado en un lenguaje conceptual posterior?*

¿En qué contexto de la cuestión estaba la sentencia? ¿La sentencia es tan central e irrepetible como podría sugerir su conservación única?

* ἐξ οὗ — εἰς τοῦτο, ἀρχή:

se ha dudado de esto injustificadamente.

26. *«ἀρχή»*

ἄρχων-

(ἀρχή) y ἡγεμών se equiparan en Filolao, *siguiendo una tradición veteropitagórica.*

El punto de partida es un señorío que contiene y que, conteniendo, *retoma.*

6. [J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, A. and C. Black, Londres/Edimburgo, 1892; B. Jordan, «Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie»: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 24 (1911), pp. 449-481].

27. *Sobre p. 11*

1) Punto de partida señoreante, es decir, señorial y dominante, salida y entrada capacitante de lo ente (en cuanto tal): lo ilimitado. (Este es el poder esencial del ser.)

2) «Pero según el forzamiento (la coerción), el menguamiento resulta (sucede) también en dirección hacia ahí de donde los entes tienen la procedencia. Pues, teniendo consideración hacia el desbarajuste y siguiendo las indicaciones del tiempo, manteniéndose unidos (los entes) se ceden mutuamente el ajustamiento y la correspondencia, y *haciéndose unos a otros* se dan la correspondencia».

Ahora siguiendo una secuencia invertida y según una versión más cercana.

28. *Sobre p. 11*

Lo ente no es el desbarajuste, sino *lo que se pliega, quedando sujeto a un ajustamiento y, por tanto, a una correspondencia.*

El desbarajuste no es el contorno, sino el aparecer en él para luego *retirarse de él.*

El ser es un *comparecer ausentándose.*

El campar es lo que capacita para este comparecer.

Lo ausente no tiene nada que ver con el contorno, ni porque lo asuma ni porque lo abandone.

No está fijado ni a la comparecencia ni a la ausencia (prioridad del presente).

Ser *y* agrietamiento.

29. *Sobre p. 12*

Un tratado aislado sobre Anaximandro, después de haber llevado a cabo una interpretación (A), debe proporcionar el debate sobre la diferenciación abierta y sin embargo oculta entre el ser y lo ente y sobre las modalidades (agrietamiento) (B); esta discusión, junto con el apartado (A), debe desembocar en la meditación sobre toda la manera de preguntar y de interpretar y sobre su verdad (C): *la cuestión del comienzo.*

30. *Sobre pp. 16 ss.*

Afirmamos que el comienzo de la filosofía occidental está en nuestra cercanía más próxima. Eso hay que mostrarlo. Para ello:

la *señalización* del comienzo

la sentencia: 1) decir sobre lo ente que lo fundamenta diciendo el ser, *y por eso*

2) respuesta, referida en sí *al preguntar.*

La *sentencia* en cuanto tal no es el comienzo, sino en todo caso el final, *y concretamente el final de un preguntar.*

El preguntar es un preguntar que indaga a fondo, *que busca enterarse del ser preguntando por él.*

La pregunta por el ser: donde nos encontramos con algo así, o con aquello que está en vinculación con ella, el comienzo está cercano.

La pregunta por el ser es, de entrada, una pregunta.

El comenzar en forma de una pregunta por el ser.

Qué es una pregunta y qué es en general preguntar.

a) Formas de preguntar.
b) La esencia del preguntar.
c) Modo de ser de la pregunta.
d) Alcance del preguntar.
e) Posibilidad en general del preguntar.
f) Dónde hay que encuadrar el preguntar.

Dónde hay que «clasificar» la pregunta por el ser.

a) Pregunta por el qué, pregunta por el porqué.
b) La pregunta por el qué, siendo una pregunta por la esencia es *una* pregunta destacada,
c) es una pregunta distinguida, abisal,
d) *la* pregunta esencial por excelencia,
e) *la* pregunta más original de todas.

Pero aportando esta caracterización de la pregunta, ella sigue sin haber sido formulada.

Tampoco basta con pronunciarla ni con recitarla de memoria, sino que es necesario *el planteamiento de la pregunta*, la elaboración de la pregunta.

Lo incuestionado y lo cuestionable
↑ ↑
Lo ente el ser

Pero el ser es *lo más incuestionado.*

Cf. la caracterización de la comprensión del ser.

La pregunta por el ser es superflua, es más, es imposible mientras antes que nada *lo incuestionado no se haya vuelto cuestionable.*

Tenemos que volver a fijarnos en el ser: si es *digno de que preguntemos* por él y qué hay en él que *merezca preguntar* por ello.

Hay que preguntar con más insistencia *qué es lo que entendemos por ser.*

Hay que mostrar que, cuando hablamos de ser, nos estamos refiriendo a algo muy *preciso.*

Hay que mostrar un significado unitario de «ser» diferenciándolo por medio de cuatro *contrastaciones.*

31. *Sobre p. 23*

¿Qué relación guarda del *deber* con el «ser»?

1) «Deber» en el sentido del carácter de «debiente» que tiene quien debe: yo debo, yo soy «debiente».

2) «Deber» en el sentido del carácter de «debido» que tiene lo que se debe hacer.

Yo debo lo debido
a b
Ambos debiendo.

32. *Anaximandro*

En un sentido schopenhaueriano, el hombre acaba de cumplir con su existencia cuando muere.

En realidad, el hombre no debería ni siquiera existir.

Pero igual que hay que fundamentar su desaparición, *también hay que fundamentar su aparición.*

No solo *lo último.* (¿Una especie de «castigo de aquello que ha llegado a ser», llevando a lo ente (al fenómeno) al patíbulo del condenado?).

¿Qué es la unidad de ambos, de la comparecencia y la ausencia, en el *estar manifiesto?*

πέρας.

Pero justamente [?] esta magnificencia de la construcción y la *abundancia de aspectos.*

La claridad del límite.

Melancolía del ser.

¿«El devenir es una emancipación del ser que merece ser castigada»[7]? Ese devenir hay que *expiarlo con el hundimiento.* ¿La

7. [F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2003].

«existencia de la pluralidad» pasa a ser entonces «un fenómeno moral»[8]? Nietzsche.

¡No! Sino que lo ente no es *el ser*. Y sin embargo el ser es lo que nos adjudica lo ente.

Preguntar qué *es* algo en el sentido de su «límite» (πέρας) equivale a preguntar cómo *no* debe ser. Justamente porque «*es*», tiene que transcurrir y perecer. Como tal *ente*, debe hacerle justicia al *ser* y referirse a él como es debido.

Pero *el ser no es lo ente*.

Pero entonces, ¿por qué no, ya desde hace tiempo, la *nada*? Ya desde hace tiempo *el ser es la nada*, pero no lo *nulo*.

¿Y *cómo* pese a todo a partir del ser viene lo ente?

No es que el ser se oponga al devenir ni que lo ente se oponga a lo que deviene.

Sino que lo ente es *en cuanto que manifestarse y desaparecer*.

Y esto ente, siendo de tal modo, campa en el *ser* (ἄπειρον).

También el *manifestarse* es un *plegarse* concediendo ajustamiento.

Ser como un desbarajuste que se pliega.

El poder esencial, el poder de campar, es lo carente de límite.

33. *[Comparecencia y ausencia]*

No solo lo que desaparece paga tributo a lo que permanece, sino *también a la inversa*: *ambos se pagan tributo alternativamente*, en la medida en que en general *son*. *Lo ente: manifestarse desapareciendo y desaparecer manifestándose, compareciendo y estando ausente.*

34. *A partir de Anaximandro*

Juntando a todos los preplatónicos, se trata de obtener una *única* visión a fondo de la interna multiplicidad de aspectos aún por desplegar que se encierran en la sentencia.

¿Cuál es esa visión?

¿Cuál es la visión que abarca esa multiplicidad de aspectos que sin embargo no se desperdigan?

8. [*Ibid.*].

35. *Ser y ἕν*

«Todo es uno».

Esta frase, pronunciada de un modo u otro, es ya una respuesta a la *pregunta* por *el ser*.

Este preguntar, esta irrupción y arranque de la pregunta, es lo primero, la respuesta inquiriente o la pregunta que responde: lo ente es. *¡Lo ente!* ¡Escuchad y ved! ¡El ser! El sumo ἕν *que es único y que no puede ser sobrepasado.*

36. *Anaximandro*

Lo que hay que fundamentar es la mismidad del «de donde» y el «hacia ahí», es decir, que hay un único «fundamento» (únicamente unitario) para el comparecer y *el ausentarse desde el propio campar.*

Comparecencia — ausencia

Agrietamiento

Cf. p. 9 b).

ἀρχή es el *poder* esencial que impera en el campar: ahí de donde algo viene, hacia ahí se lo recoge de nuevo.

La pluralidad viene del tiempo mismo con el agrietamiento.

Lo ente no es solo lo que está en el contorneamiento, sino que también, *en cuanto tal*, mengua y se retira desde el contorneamiento. Dentro de la *comparecencia* y tras ella *está la ausencia.*

La *pregunta* acerca de hasta qué punto esto le resultaba a Anaximandro conceptualmente claro y de si él *analizó todo esto mentalmente* no es tan importante para nosotros, al contrario. Lo importante para nosotros es, ahora, volver a *retomar* esto, y en un primer momento incluso de una manera no elaborada mentalmente, para solo luego, pero entonces más que nunca, percibir toda la fuerza poética (como algo distinto a experimentar un asombro estético).

SOBRE PARMÉNIDES

I. «MÉTODO»

1. *Parménides. ἕν: el primer esbozo del ser*

Frente a lo tremendo, lo múltiple, lo incierto, lo horrible, lo desmesurado, la desolación, *el ser es un ser* que al mismo tiempo conduce al hundimiento.

Sobre el ἕν de Parménides, cf. las lecciones del semestre de verano de 1931, y las del semestre de invierno y del semestre de verano de 1930/1931, ejercicios sobre Platón y Parménides[1].

2. *«Comienzo». Interpretar a Parménides*

Ya en Platón, así como en la interpretación que posteriormente se hizo de Platón, etc., se ponen las miras en el alma, tomándola como «sujeto», y con esto se echa todo a perder. Una vez que esta noción conductora se ha reimplantado retroactivamente en el comienzo, entonces este comienzo aparece como ingenuo y como «objetivo» e imposible.

Pero sobre todo, no se les ocurre preguntar si en este comienzo no habrá algo a lo que se hace referencia necesaria *antes* del sujeto, o también *antes* del objeto, y que convierte el comienzo en algo distinto, en algo *propiamente* filosófico, pero que una vez que se lo intercepta se lo vuelve a deformar en su conjunto.

1. [M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), ed. de H. Hüni, Fráncfort d. M., 1981. También *Übung für Fortgeschrittene: Platons Parmenides*, que saldrá publicado en GA 83].

Así pues, tampoco se trata de inventar errores opuestos para limitarse a interpretar «objetivamente» de una forma indefinida o unilateral en el sentido del *autor*, en lugar de elaborar la preparación hermenéutica necesaria en la existencia: origen.

3. *φύσις*

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα. Platón, *Leyes* X, 892c2/3[2].

¡Pero οὐκ ὀρθῶς!
Todo ψυχή — πρεσβυτέρα
en realidad διαφερόντως φύσει, c5.

4. *[Negativo (aspectos que se niegan del ser) — Positivo (aspectos que se afirman)]*

Aparecer — Desaparecer		negativo
Vida		
Producción [haber sido producido]		
Aún en el pasado		
Todavía en el futuro	*Mudanza* del tiempo	
Entero		positivo
Solo ahí		
Presente de una vez por todas		
Unitariedad		
Cohesión		

5. *Eléatas*

Cf. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, VIII, 80i[3].

2. [*Platonis Opera.* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon, Oxford, 1902, t. V: «Cuando hablan de naturaleza, se refieren a lo que las primeras cosas eran en cuanto a su surgimiento». *Trad. del* E.].

3. [F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, en *Obras completas* IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 683: «De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza de persuasión más ingenua que el error acerca del ser, tal como lo formularon, por ejemplo, los eléatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos!»].

6. *Parménides*

El filósofo en medio de lo ente. Esto ente no es «*despoetizado*» ni de alguna manera resulta meramente observado, sino que el filósofo lo canta justamente en el *poema*: *el poema del mundo*.

Esto es una *repoetización* en una forma distinta de poetizar.

7. *δόξα. No hay que aspirar al olvido fundamental*

Que el hombre, para llegar a la verdad, es decir, para estar en ella, antes que nada tiene que comprender *previamente*. En el momento en que esta posibilidad se va a pique el hombre cae en aquello que *se le finge delante*, en lo que sucede repentina y casualmente, y no en lo que está *virado* a la necesidad.

Detención, fijación en cuanto tal, y lo que a causa de ello se convierte en ley establecida.

II. LUZ Y TINIEBLAS
Ἀλήθεια:δόξα[4]

8. *Parménides*

Se parte de φάος — νύξ, y *desde ahí* se llega a la verdad del ser.

¿Pero cómo? Hay diversos caminos.

Cómo llegar a la verdad habiendo una diversidad de caminos es una cuestión todavía pendiente, siendo el camino algo que hay que recorrer del todo.

Luna: νυκτιφαές.

9. *Parménides. Luz y tinieblas. Fragmento 9*

Igual de originales que el ser y la verdad son el no-ser y el estar oculto.

Diciéndolo más exactamente: la cuestión es cómo *partiendo* del no-ser y del estar oculto, que son lo más inmediato y lo más constante, se llega hasta el ser y la verdad y se obtienen las capacitaciones para ellos.

4. [Cf. el Epílogo].

En ellos, *la apariencia y el manifestarse* son como un mostrarse que viene y va, mostrándose a sí y mostrando también las cosas. *Estas cosas* están entretejidas y constan de luz y tinieblas.

10. *Luz y tinieblas*

«Ahí» y lejos.

La oscuridad vela, nos separa de las cosas y nos aísla, suscitando en nosotros miedo y soledad.

La oscuridad *hace que las cosas desaparezcan y transcurran*, causa el menguamiento y la nada, μὴ ὄν.

«lejos y fuera»

En el «manifestarse», el mostrarse, la apertura y la verdad, están engrapadas la ausencia y la comparecencia, el ser y el devenir, el surgir y el perecer.

11. *El ὁδὸς ἀληθής*

Camino verdadero:

1) camino correcto;
2) camino original, que no puede tener ninguna verdad
3) porque en él no es posible ningún νοεῖν — φάναι.

12. *Ἀλήθεια: δόξα*

y su encuentro en φάος — νύξ. Este encuentro como «manifestarse».

Pero manifestarse *no como objeto ni como imagen*, sino como un suceso *abarcador* y penetrante.

13. *Parménides.* ἀλήθεια — δόξα

«Manifestación».

Como se la «contra-»pone a la verdad, la δόξα enseguida se concibe como «figuración», es decir, como una falsedad que quizá es tenida por verdad.

Pero δόξα no es necesariamente δόξα ψευδής, sino algo que puede ser lo uno y lo otro, que oscila entre ambos, y concretamente porque tiene su propio carácter indeterminado como *visión* [en

el doble sentido de aspecto que algo ofrece y de opinión que se tiene de algo] y como manifestación.

La δόξα forma parte de la ἀλήθεια.

Y la ἀλήθεια tampoco es simplemente el opuesto de la falsedad, sino el carácter *más original* del haber sido descubierto y del *estar al descubierto*, pero no en el sentido de «verdad» absoluta e infinita.

¿Por qué la «*manifestación*» forma parte de la ἀλήθεια? Porque *estar oculto* también forma parte del ser [y de lo ente].

Lo ente, en cada caso esto o aquello, tal como lo tomamos y como lo tenemos, es *algo que se muestra*. Pero recortándolo y amputándolo del mostrarse en cuanto tal, del aparecer y *manifestarse*, se queda en tener una apariencia.

La ἀλήθεια *no* es una cosa en sí, como si fuera un trasfondo óntico.

14. *ὀνόματα y σήματα. Lenguaje*

Irrupción y arranque y lenguaje: hay que mostrar cómo el lenguaje capta lo que comparece por aislado, y sin embargo cómo originalmente el lenguaje es capaz al mismo tiempo de conservar la ausencia.

15. *Ἀλήθεια:δόξα y lenguaje*

El lenguaje versa sobre ὀνόματα y σήματα.

Ἀλήθεια: δόξα y λόγος.

16. *Ἀλήθεια:δόξα y luz — tinieblas*

Luz — claridad — *transparencia* — *permeabilidad* — *irrupción y arranque* — *espacio.*

Ἀλήθεια:δόξα ———————————— apertura

Manifestabilidad.

δόξα — luz: apariencia y manifestarse.

Ser y «ver»: *presente.*

Capacidad de ver y luz.

17. *Luz y tinieblas*

La luz *amplía*
Límite
Las tinieblas *constriñen*

18. Ἀλήθεια:δόξα, *manifestación, dispersión y* λόγος

Esta *dispersión* (*deterioro de tanto transitar*) la tomamos como el carácter esencial de la manifestación: aparecer aquí y allá y quedarse detenido en casos aislados: πολλά.

La dispersión, el desperdigamiento y la fragmentación exigen ya por sí mismos el recogimiento, porque proceden de una recopilación, o mejor dicho, de un inquebrantamiento.

λόγος no significa recopilar en un sentido *óntico*, sino recogimiento de lo ente *en el ser*.

λόγος y εἶναι: «recogimiento» en el sentido de «*contenerse*», de «hacer acopio de sí».

Recogimiento y resguardo: conservar y *contener*, emprender por sí mismo, *aprehensión conceptual*.

19. *[Cinco esferas]*

Estobeo: ↓ éter
↓ cielo ígneo
↓ eje terrestre
Las cinco esferas de Parménides:
una oscura
una mezclada con materia terrosa con predominio de esta
una mezclada *a partes iguales*
una mezclada con fuego con predominio de este
una luminosa y pura (que mantiene traslaciones y emulsiones, la vía láctea, *leche en el cielo*, *la blancura* [?] *de las luces*).

20. *[Ser y percibir]*

Ser — luz ↓ capacidad de visión *percibir*
εἶναι δόξα νοεῖν

manifestación
capacidad de visión — «ver»

mirar a algo	percibir
contemplar	asumir
observar	
considerar como	
cavilar	proponerse (ponerse delante)
	preguntar a
	proyectar, esbozar

21. *Ser y «espacio» — luz — tinieblas*

Dejar ser:

Dejar pasar | «a través» «extravío»
lo permeable «διά»
lo transparente
campo común para la luz y la tiniebla — las coéforas
lo turbio y el enturbiamiento
la primera aminoración de lo transparente
primer *rellenamiento del espacio*
primer planteamiento para lo opaco: la *turbieza*
la materia más tenue
Aminoramiento simultáneo de la luz y de las tinieblas
La luz pasa de las tinieblas a la luz: rojo — amarillo — blanco.
Las tinieblas pasan de la luz a las tinieblas: verde — azul — negro.

22. *Extravío: luz y ser*

Luz: algo contemplado insensorialmente
Color: exposición sensible de la luz
Luz y tinieblas
Insensorial — «ser»
lo *claro y despejado*
lo claro y despejado y el extravío

El blanco es lo más claro y luminoso que conocemos, por eso lo *comparamos* con la luz, aunque el blanco es distinto de la luz.

El negro es lo más oscuro que conocemos, por eso lo comparamos con las *tinieblas*, aunque el negro es distinto de las tinieblas.

23. *Tinieblas y ser*

Las tinieblas son lo que permite descansar. Cuando oscurece, el oscurecimiento es lo que *no permite emprender nada*, lo que no permite ninguna *precaución* (ninguna *pro-visión*), lo que *contiene* la sorpresa (lo que nos sobrecoge repentinamente), lo que nos amenaza, lo que hace *desaparecer* y que aparezca la *nada* (lo que asume en sí a lo ente).

Pero lo oscuro, ¿no está justamente también «compareciendo»?

24. *Claro — oscuro*

«hace que el cuerpo se manifieste como cuerpo en la medida en que la luz y la sombra nos instruyen acerca de la densidad».

Goethe, *Enseñanza de los colores*, 852[5].

25. *νὺξ*

De los cimerios:

Odisea, canto 11, 19[6].

ἀλλ᾽ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Pero la perniciosa noche se ha tendido sobre los míseros hombres.

La noche no deja que nada se asome ni que aparezca (el ser).

5. [J. W. v. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, vol. 1: *Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil*, en *Goethes Werke*, edición por encargo de la gran duquesa Sofía de Sajonia, Segundo apartado, vol. 1, Hermann Böhlau, Weimar, 1890, p. 337].

6. [*Homeri Odyssea*. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I, Teubner, Leipzig, 1904].

26. ἐπίσταμαι

Odisea, canto 13, 207.

A la llegada de Odiseo a Ítaca.

Ahora *no sé* qué hacer con los χρήματα.

No conozco esto, no lo abarco con la mirada.

27. ἔμμεναι

τήν [Ιθάκην] περ τηλοῦ φασὶν Ἀχαιίδος ἔμμεναι αἴης. *Odisea*, canto 13, 249.

Y esto —así dicen— se *halla lejos* de la tierra aquea.

«Hallarse», «ser», *estar presente* (quedarse ahí para sí).

Odisea, canto 13, 294.

οὐδ' ἐν σῇ περ ἐὼν γαίῃ

Incluso aunque «*estés*» en tu patria, incluso aunque ahora *pases el tiempo* ahí (hayas llegado y estés en ese «ahí»).

τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἐόντα. *Odisea*, canto 13, 331.

Donde seas *desdichado, ahí es donde tienes que perseverar.*

28. νοῦς

νοήμονες

οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι. *Odisea*, 13, 209.

Aquiles, Macaón herido.

τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεύς. *Ilíada*, 11, 599[7].

Captar con la vista, percibir, tener *en vista*, intención, mentalidad, meditación.

ὄμμα τῆς ψυχῆς.

7. [*Homeri Ilias.* Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I, Teubner, Leipzig, 1896].

[III. CAMINOS
COMPRENSIÓN DEL SER
LAS TRES TESIS]

29. *Una intervención equivocada conduce de entrada a un «círculo». Esto afecta también al ser y al ὁδός*

Ser y comprender están remitidos uno a otro. Partiendo del *ser* aislado se exige la intelección de cómo el comprender se encuadra necesariamente en el ser, y a la inversa. Pero lo decisivo es, justamente, hacer evidente que no se los puede remitir uno a otro.

¿*Desde qué punto de ubicación* puede hacerse eso? ¿Desde la temporalidad? ¿Y hace *eso* Parménides?

¿O lo único que encontramos es una constante alegación dogmática de la *tesis primordial*?

Pero *no es suficiente* con alegar la «comparecencia» del ἕν. Y sin embargo esa «comparecencia» es esencial y necesaria.

30. *Puntos en cuestión para la interpretación global de VIII*

La objeción del círculo: p. 45 al final, p. 47 al comienzo. *Alegación de la tesis primordial*: 8, 8 s. 12. ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς. *Formas* de esta alegación:

La designación de la tercera vía.

El tiempo no es más antiguo que el ser. Es algo contingente.

Si hay ser, entonces es por completo constante y sin procedencia. (¿Parménides está hablando de *si* hay ser? Cf. 8, 11, donde se dice también, entre otras cosas, ἤ — ἤ (*Demostración indirecta a partir de la negación* →) ¿Y por qué?) Parménides no deduce esta «conclusión»: así pues, hay ser. Sino que dice: o hay ser o no lo hay; pero resulta que hay ser, así que es por completo constante.

¿*Qué se alega?* ἔστιν γὰρ εἶναι: hay ser. Este es el *esbozo* fundamental. Hay una capacitación para la ἀλήθεια [*existo*] a cargo de δίκη: esa capacitación es algo que dispone y decreta la potestad. Disposición significa que sucede el encajamiento, que la intervención está resuelta, y eso es al mismo tiempo un *apartamiento* de la vía común.

Si el ser campa, entonces lo hace en la irradiación del campar de una comparecencia constante. Esto supone un rechazo constante de todo ir de un lado a otro *y de todo «no»* (47). ¿Cuál es la fundamentación de esto?

¿Cómo es lo ente en su conjunto? [¿Cuál es su quintaesencia comprensiva?]

«Fundamentación» de la tesis primordial: 8, 13-15/*16-18*.

«Fundamentación» de la tesis esencial.

«Fundamentación» de la tesis temporal.

¿El ser es sin «no» porque es solo presente, o el ser es solo presente porque es sin «no»?

Incremento de la cuestionabilidad de la pregunta por el ser (cf. p. 48x). (Siendo que, después de todo, siempre se está afirmando solo lo mismo, donde solo parece haber un *único* pensamiento, y encima un pensamiento bastante vacío en el afloramiento del comienzo de Occidente).

31. *[Esencia del ser]*

Todo lo que «viene de» ← y «va hacia» →: γένεσις–ὄλεθρος:

todo eso «va hacia» y «viene de»: τρέμειν;

todo eso ha «venido desde» en cuanto que ha sido producido, en el sentido de que primero se lo ha tenido que sacar adelante;

todo eso «todavía y aún»: «en contra» y «enfrente»;

todo eso «lejos y fuera» y «adicionalmente»: en transición en el sentido de *paso* «a través»:

todo eso es nulo, y por tanto contrario a la *esencia*, siendo esta la *barrera*, la cadena, la *coerción*;

todo eso es inesencial, y por tal ha contravenido y ha sido expulsado...

para una *primera y pura* capacitación, que de tal modo es la única que tiene poder, y para la conservación y salvaguarda de la esencia y el campar del ser.

32. *No una alegación ciega del χρεών ni por parte del χρεών*

sino libre capacitación, y por tanto una *acreditación*,

pues una *acreditación* es una *capacitación*.

Ver tiene también el sentido de *echar de* ver, con lo que se corresponde una presentación y una mostración con las que se *prueba* y se *acredita* algo.

33. *El auténtico camino*

en cuanto que *irrupción y arranque que se anticipa y se abre paso no* es un auge solazado, sin estorbos, cada vez más incentivado y solo atento a sí mismo.

Es una irrupción y arranque que vislumbra.

ἀ-λήθεια

Éx-stasis.

34. *El resplandor del ἕν*

es el πάντα con una determinada *constitución.*

35. *[Tres vías]*

Si se llega a mencionar el segundo camino, el que carece de vistas y perspectivas, es porque resulta decisivo justamente para la comprensión de la tercera vía: el *mantener apartado el «no»*, o qué significa *si no se lo mantiene apartado.*

Está lejos y fuera, en cuanto que *no* está ahí.

Esto forma parte del saber acerca de la primera vía.

36. *Mostrar mediatamente*

= rodeo necesario a través de la *tercera vía.*

La confrontación con esta tercera vía *no es menos plástica, al contrario.*

Este es el concepto habitual de la *demostración indirecta*: *no es solo* negativa, pero tampoco representa *una contradicción.*

37. *El enfoque desde la γένεσις no es adecuado*

γένεσις *se entiende aquí en sentido griego*, y *por eso tampoco* hay aquí una demostración indirecta al estilo moderno en ese usual sentido lógico-formal de que, partiendo del opuesto, topamos con una *contradicción*, sino que aquí solo topamos con el ἐόν mismo.

Si trocamos el manifestarse en su opuesto, en tal caso, lo ente no sería ello *mismo*, con lo que solo se está aportando de forma más directa la mostración que sirve para demostrar.

Cf. en relación con ἦν = ἔσται.

38. *Qué es lo que hay que demostrar*

Qué es lo que hay que demostrar: cómo *el ser* se muestra *sin afloramiento ni desaparición*. El ser no puede tener nada semejante a aflorar ni desaparecer, *pues de otro modo* no sería él mismo. Pero entonces, *¿qué es*?

Por eso, «pues de otro modo» da la indicación de qué es el ser mismo, de qué tiene que ser, o diciéndolo más exactamente: *como qué* se lo está esbozando aquí.

¿Pero este esbozo *mismo* queda *fundamentado* con ello? ¿Puede *fundamentarse*? *¿Y cómo*?

La *demostración* no puede consistir aquí en una deducción a partir de «*lo general*», que solo podría ser *la nada*.

La demostración indirecta consiste en mostrar que, si hay que evitar la contradicción, entonces no queda ninguna otra posibilidad. Pero la contradicción «se sigue» solo entonces, y «se sigue» del ser.

La demostración indirecta parte de la *suposición del opuesto*. ¿Cuál es la consecuencia de esta suposición? Que esa suposición es *imposible*. ¿Cuál es el criterio de la imposibilidad? *La contradicción*. ¿Por qué lo *contradictorio* sería entonces un no-ser que *no es*? ¿Qué significa entonces ser? ἕν.

ἀγένητον significa que no hay un «*de dónde*», ni en sentido fáctico ni en sentido esencial.

¿En virtud de qué *sucede el rechazo* de la comprensión común del ser? ¿Dónde está el punto *de apoyo*? (*Comportamiento*). ¿Se basa ese rechazo en algo que se puede mostrar inmediatamente para probarlo, y *esta mostración que sirve para probar sucede* simultáneamente con el rechazo, o incluso gracias al rechazo?

¿Hay algo rechazable *sin fin* o no lo hay?

Si no lo hay, *¿dónde está el límite desde donde* viene dada la limitación? Esto hay que hacerlo inteligible de entrada.

La «imposibilidad», o mejor dicho, la «*inadecuación*» de γένεσις y φθορά, ¿se basa en la inadecuación de *lo que tiene el carácter de «no»*?

¿Y por qué lo que tiene carácter de «no» es inadecuado? *Si presuponemos γένεσις y φθορά, ¿se basan en una contradicción? Cf. la escisión de las vías*. Esta *escisión de las vías* es una *consecuencia* de la definición esencial del ser. ¿Es esta la barrera?

¿Cuál es la contra-dicción, es decir, la sentencia contraria? Es el λόγος como sentencia del acontecimiento frente al «no» y a la «apariencia».

¿Pero *por qué* se da incluso *esta definición*? Porque νοεῖν = εἶναι. *¿Por qué esto?*

Todo se decide en la fundamentación inmediata y positiva de la tesis fundamental como tesis primordial —en cuanto tesis fundamental—: el *establecimiento del fundamento* y su «lógica». (*Nota bene*: ¿acaso justamente estos establecimientos de fundamentos no están demostrados solo indirectamente? Cf. Aristóteles, *Metafísica* Γ[8]).

39. *Demostraciones*

Ya aquí hay que mencionar que las *«demostraciones»* son de tipo *peculiar*. Partiendo de estas demostraciones procederemos al mismo tiempo de tal modo que, recorriéndolas, *percibiremos* justamente los *aspectos*, nos detendremos en ellos y trataremos de realizar el «ver».

νοεῖν, λέγειν: *averiguar preguntando*, proyectar y esbozar, enjuiciar, y *sin embargo*, al mismo tiempo y en el fondo, una intercepción del *comienzo*. Hemos penetrado hasta la temporalidad [?], *hemos tomado posesión* de ella, la hemos *fundado*, y *sin embargo* solo en cuanto que fundamentación.

Qué significa una *«demostración»* y qué es lo que debe hacer.

Mostrar, servir de comprobante; probar, acreditar; fundamentar, *obligación de demostrar*: cómo se distribuyen todas esas tareas.

40. *Toda la metódica de las variaciones de un único tema*

siempre acabando de vibrar y entrando a vibrar a partir de un centro que es siempre el mismo.

Demostrar, en el sentido de acreditar mostrando a modo de aportación de prueba, «solo» es una remitencia, *afianzada en sí misma*, a las moradas del ser (46).

Potestad que mantiene asido, ἀνάγκη, *cadena y barrera*, límite, final, cohesión.

41. *Conclusión*

Hemos preguntado por nosotros mismos la pregunta inicial por el ser. ¿Qué es lo que estamos preguntando, lo que estamos poniendo en cuestión?

8. [*Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Lipisiae in aedibus B. G. Teubneri, 1886].

Tenemos que volver a trasladarnos a nuestra consideración intermedia.

Comprensión del ser, sentido, el «*es*», ser y comprender, *ser y devenir*.

La pregunta de *Ser y tiempo* era esta: si la comprensión no llega por este camino hasta un *primer concebir*, hasta un concebir que tiene el carácter de un preguntar.

Y *tiempo*.

42. *[El hambre de ser]*

No para nosotros, hombres de hoy, para que *alguna vez nos quedemos hartos*, sino para los que han de venir, para que aumente el hambre de ser.

No para nosotros, ni menos aún para la *humanidad universal*.

43. *Conclusión*

Llevar a cabo *comprendiéndola* la demostración de los aspectos y enfoques significa *entrar* en este mirar en semejantes direcciones, y de este modo conducir aparte.

Y en ello, *hacer pie y tocar el suelo*.

Decirse, concebir, concepto de ser: *entender* solo en calidad de aquellos que, en el fondo de su esencia, han asumido la disposición (δίκη etc.). Cargar y asumir.

Ex-sistite! Es decir, *capacitación para ser por medio de un golpe de autoridad*. Cf. *antes*.

¡No a toda costa!

Solo *si la existencia* se lleva en libertad —*pero también entonces*— la pregunta es si ser es lo mismo que *comparecencia en presente*.

44. *ἕν*

la unidad simplemente única y que permaneciendo la misma pone de acuerdo.

Presente — comparecencia.

45. *Sobre D 7, sobre p. 37*

μὴ ἐόντα, en plural:

se llama así a lo que para los hombres es comúnmente lo ente. Y sin embargo eso, en realidad, no *es*, no es un ἐόν, *no debe ni puede* reivindicarse como tal. μή.

Y sin embargo, a su vez, *tampoco es nada sin más*, y justamente de ahí procede el *constante intento* de tomarlo por *lo* ente, de imponerle el ser por la fuerza.

Pero eso no es posible nunca, pues el ser rechaza de sí todo «no» y se rehúsa a todo aquello que de alguna manera *tiene carácter de «no»*.

Pero precisamente por tal motivo es ineludiblemente necesario meditar acerca de *qué sucede con aquello* que *ni* permite que se le imponga por la fuerza *el ser* ni tampoco tolera ser equiparado con la nada.

δόξα, apariencia: *¿qué sucede con la apariencia*?

Una vez que eso resulta claro, entonces al mismo tiempo la advertencia *queda fundamentada* y se vuelve *evidente* y *eficiente*.

ἀλλὰ... νόημα.

Esta pregunta se plantea ya al comienzo de la *filosofía*. No hay ser sin apariencia, y a la inversa. Pero largo es el camino que hay que recorrer para entender eso, y más aún para fundamentarlo.

46. *La tesis primordial*

no hay que tomarla en su contenido como algo de lo que nos enteráramos como si fuera un estado de cosas. Ni esto, ni tampoco hay que aplicarla luego, como si fuera algo tierno y sentimental, a la existencia tomada como personalidad. Sino que hay que experimentar toda su *violencia* y ponerse bajo su *poder*, sin embellecerla poéticamente: δίκη, etc.

47. *[Percibir el ser]*

Como comparecencia: mirar al ἕν acredita las diversas unidades en su unidad.

Como presente: esta unidad hace campar, siendo así una *capacitación para el campar*.

Lo que afianza esta gran conclusión pone como una *sacudida última* la percepción del ser que se ha vuelto a sí misma y que dispone *por sí misma*.

Por qué esto es capacitado en su esencia y para su campar.

48. *[Lo ente y el ser]*

Comparecencia: tampoco constancia no es lo mismo que perduración.

«Desde... hasta»: esto presupone ya la comparecencia.

De ahí solo resulta lo que *entra* en la comparecencia.

Lo *aparente*, pero no el ser.

Siendo solo el ser (paradoja).

Lo ente entra en el ser: todo lo ente queda por detrás del ser y tras su campar.

49. *[Tres tesis]*

Tesis primordial: ser — percibir.

Tesis esencial: el ser carece por completo de todo «no».

Tesis temporal: el ser tiene una relación necesaria con el presente.

50. *Lenguaje:*

sobre lo que es y sobre lo que aparece.

Lo que hay que decir en realidad no es el *ser.*

El lenguaje *y sobre todo* la gramática.

51. *El campar del ser*

¿Cómo campa el ser?

¿Cuál es la comprensión (el esbozo y el proyecto) que le corresponde?

¿Cuál es el temple propio del esbozo y el proyecto del ser (la capacitación)?

¿Cómo el origen entra a ser templado?

¿Cómo todo lo anterior es *uno* en la existencia (temporalidad)?

¿Cómo es ese comienzo que esencialmente no es primerizo?

52. *«El ser»*

no es una *cosa* cualquiera que podamos y que debamos quedarnos mirando pasmados, ni es un *procedimiento* que debamos se-

guir para producir algo con eso, sino un enlazamiento de la *imagen configurativa* que la precipita y condensa.

Ser *es* comprender, y sin embargo no lo es. Comprender es ser, y sin embargo no lo es. Sino que, en cada caso, ser–comprender. ¿Qué es entonces?

«Ser» *siempre es más* que ser, si a este lo tomamos como contenido conceptual o como un «qué» semejante que, después de habernos referido a él, lo dejamos aparte.

Tener presente *es tener presente una comparecencia.*

Así es como sucede inicialmente en el arranque y el planteamiento del comienzo.

Hacer *manifestarse* (y junto con él el aparecer y el tener una apariencia).

Percibir es asumir algo proponiéndoselo, es decir, poniéndoselo delante en cuanto que hacer que aparezca, es decir, posibilitando su *manifestación* en cuanto tal, en cuanto que aquello que sucede con todo *antes* que ninguna otra cosa.

53. *[Lo «teórico»]*

Verdad, conocimiento, ciencia, lo «teórico».

εἶναι — ἀλήθεια — νοεῖν

Conocer es un *«modo deficiente»*, *concretamente dentro del comportamiento cotidiano con lo ente.*

Pero *este* comportamiento con lo *«ente»* tiene ya el encargo de amoldarse a lo que resulta conocido, es decir, es *existente.*

La «deficiencia» consiste en que, en cuanto tal, hace uso de lo «teórico» en el sentido de lo *filosófico*, que muestra callando.

Solo desde la *filosofía* se puede decidir sobre la plena esencia de la ciencia, y no asumiendo directamente algo «teórico» que, por así decirlo, estuviera presente, como si fuera algo comúnmente válido y como si eso fuera meramente lo distanciado y descomprometido [?] propio de lo *indiferente.* Sobre la esencia de la ciencia tampoco se puede decidir volviéndose desde el mito. Así como tampoco sobre el ἐόν ni sobre la Ἀλήθεια:δόξα.

Desde luego que si la filosofía puede decidir sobre la esencia de la ciencia solo será una vez que la filosofía haya sido llevada de vuelta a *sus* problemas propios, es decir, una vez que se haya concebido el problema de la *verdad.*

La *ciencia* nunca puede arreglárselas solo por sí *misma*, y si piensa lo contrario se equivoca.

Pero esto no significa que se pueda prescindir de lo que ella tiene de rigor y significado propio, al contrario: significa que, con

eso que se da en llamar el «primado de lo teórico», aún no se ha captado su rigor.

¿Pues qué significa «lo teórico»?

54. *Parménides — Platón*

Arrebatarle a la apariencia el *ser*: con ello el ser resulta necesariamente transformado.

¿En qué *dirección*? ¿κίνησις? ¿Qué significa eso?

Eso conduce a un callejón sin salida. ¿Es necesaria esta dialéctica?

Aristóteles: ¿δύναμις — ἐνέργεια?

55. *Sobre Parménides (ser y tiempo)*

1) La comparecencia no se puede derivar de ninguna ausencia (ya sea esta el pasado o el futuro). De eso estamos seguros en todo momento. Cf. el fragmento 2. Al contrario: también lo *ausente* puede estar *compareciendo (campando ante nosotros)* en el ser y como ser.

2) Pero si el ser no es más que comparecencia, *¿de dónde* viene esta *sentencia*? ¿Cuál es su fundamentación y su *motivo*? Es necesaria la ausencia. ¿Es esto un *error esencial*: no un fallo, sino un error que se mantiene con el extravío? Y *sin embargo*, no hemos de quedarnos detenidos ahí.

56. *ἀλήθεια, divinidad: cf. 40 b*

En el origen hay un estar al descubierto *y* un estar escondido y una concesión, pero también hay *apariencia*.

Esto como una liberación que pone en libertad.

νοεῖν — λέγειν no es solo una toma de postura y un comportamiento del individuo en cuanto que *caso*, sino en cuanto que *mismidad*. Esta mismidad la tomamos en el sentido de *asumir* el recogimiento del esbozo del ἕν. El acuerdo y la individualización del *individuo* en cuanto que unificador de todos se vuelven a acoplar al conjunto. Capacitación de la esencia.

κρίσις λόγῳ

La constante alegación del νοεῖν y de la tesis primordial (lo que esta significa propiamente). No hay que alegar una postura ni un idealismo burdo, sino basarse en el campar mismo *del ser*. Pero

justamente la percepción es la primera instancia para acreditar la verdad. Comprensión del ser.

Qué es lo que tiene que suceder con el ser.

Capacitación para campar.

Funda con seguridad su fondo y su abismo.

La capacitación, siendo una mostración original que prueba dejando al descubierto y un rechazo por sí mismo necesario, la tomamos como una asunción de κρίσις y una confrontación.

57. *El ser es lo más digno de ser cuestionado*

Suponiendo la *existencia*, es decir, el *ser*.

Si el ser es lo más digno de ser cuestionado, entonces hay que *preguntar a* la existencia, haciéndolo cuestionable y *configurando la cuestionabilidad suprema.*

Eso es el *acto fundamental de preguntar para averiguar*, y *no* los resultados.

¿Hay que *renunciar* entonces? No, al contrario: en lugar de renunciar, hay que *mantener* la suprema reivindicación de la existencia.

58. *«El ser»*

no es solo morada y margen de espacio, sino *respuesta* y, antes que eso, pregunta: se pregunta por él en el modo de averiguar preguntando. Con ello se abre el asombro. El ser está oculto *y* está al descubierto, pero tampoco así se lo encuentra. Lo que busco es aquello que *concede haciendo entrar en su espacio* y al mismo tiempo lo que *configura.*

59. *Averiguar preguntando*

Al buscar *se configura por vez primera lo buscado*. Lo buscado no está dado previamente y ni siquiera se lo conoce como aquello *que se corresponde* con la búsqueda, y sin embargo no es del todo nuevo.

Sino que la búsqueda es un *abandono* de lo «anterior». ¿Qué teníamos antes? Antes teníamos un resguardamiento, y ahora un sacar al descubierto: *¿qué sucede con esto?*

60. *El ser solo se muestra en la comprensión del ser*

es decir, el ser campa como tal.

La *esencia* y la irradiación de su campar, pero esta irradiación tiene el sentido de una *comparecencia.*

El campar en cuanto que temporalidad.

61. *Primera vía*

La primera vía consiste en apartar la vista dirigiéndola hacia *lo que comparece campando ante nosotros, teniendo* puramente *presente* su pura comparecencia.

Todo lo que tiene carácter de «*no*» se excluye por inadecuado.

Hay que mantener la experiencia fundamental del «ahí» en cuanto tal, y *solo a ella* en su supremacía por encima de todo.

οὐσία: «comparecer».

Hay que tratar y *suscitar* el «es» y lo que en él se encierra: νοεῖν — λέγειν.

62. *[Templamiento]*

El *asombro contenido* ante el ser.

El *horror* ante el «*no*»: «*dispersión*».

Horror, *retroceder ante, negarse a algo.*

Asombro, ¿sentir *arrebato* por algo? Lo *contenido* de un decir y de un recogerse y recopilar.

La unidad de este templamiento y la ἀ-λήθεια.

Averiguar preguntando.

La supremacía del ἕν, del ente: *el horror que esa supremacía siente del «no».*

63. *Tesis primordial*

Asimiento primordial → posesión primordial.

Capacitación de la esencia: capacitación para campar.

Que el ser campa significa que la capacitación sucede.

Solo así el hombre existe propiamente.

64. *Fragmento 8: ¿qué es el ser?*

Según eso, ¿qué es lo único que puede significar «siendo»?

Lo que nos parece ser tal: por tanto la *apariencia, pero no la nada.*

Escisión [entre las dos vías]: 1) el ser y la nada, *el no-ser y el ser*; cómo no se toma en serio el «no».

La esfera y su «límite»: el *presente.*

El *presente*: *la comparecencia se establece como tal y se percibe* como medida.

Esbozo y proyecto de la comparecencia en cuanto tal, y siendo ella normativa, elimina al mismo tiempo todo «no».

¿Es esto una teoría que únicamente se ha deducido? ¿O, pronunciándolo desde la postura fundamental, el «no» se percibe simultánea y conjuntamente y se lo halla y dictamina con demasiada «facilidad»?

65. *La primera vía*

Es en efecto un único «pensamiento», pero:

1) hay que concebirlo universalmente en esta pureza;
2) hay que mantenerlo y asegurarlo en todas partes;
3) y nada más que este pensamiento único.

Esto es justamente lo decisivo: que, conforme al asunto, solo puede haber esta única verdad.

Pero esta única verdad es al mismo tiempo la verdad auténtica: *la esencia y el campar* de la verdad. ¿Pero qué significa aquí «pensamiento»?

¿Significa una ocurrencia? ¿O significa el acontecimiento del *comienzo*, al que tenemos que *atenernos* y que hay que *averiguar preguntando*?

66. *νοεῖν*

Asumir: poner la vista en algo

Proponerse poniéndoselo delante: vislumbrarlo

Tendiendo adelante, entender como *esbozo y proyecto*: el proyecto que, buscando, poetiza y configura.

Y originalmente: *a*) dejarse *dar*.
b) tomarse *previamente*, *engendrar sacando adelante*, «configurar».

El extraviado, el errante —πλαγκτὸς νόος—: cómo y dónde se extravía aquí, *desatinar*, equivocarse:

a) *doble sentido de la δόξα*

b) según su doble carácter.

67. *Origen y capacitación*

8, 28: el poder del νοεῖν, un poder original, que hace surgir y que al mismo tiempo mantiene apartado.

68. *[Deparación y verdad]*

Estatuto: θέμις

Potestad: δίκη

Coerción: ἀνάγκη

y νοεῖν — ἀληθεύειν.

69. *Presente y «no»*

Puro estar presente, sin carencia y sin «no».

Presente y el «enfrente».

El «no» como «*todavía* no» y como «*ya* no»: «*no*» temporal.

Este presente es cualquier otra cosa que la «eternidad».

70. *[Ser y apariencia]*

Ateniéndonos a los fragmentos sobre la *apariencia*, la pregunta por el ser resulta ser una pregunta por *el ser y la apariencia*. Y al mismo tiempo que la pregunta por Ἀλήθεια:δόξα, tomándolo en su conjunto, preguntamos por *el fundar del fundamento*.

¿Se ha mostrado que son tres las vías y a causa de qué son tres?
El conjunto es un «círculo».
Cf. más arriba *p. 44*.

Partida — comienzo — encauzamiento

Ser y tiempo
→
Ser y... ¿hoy?
El «es».
¿Dónde estamos nosotros?
Para hacer aquellas preguntas, primero es necesaria *la mentalidad adecuada y la voluntad.*

Primero tenemos los caminos, y por estos caminos llegamos al ser, a la apariencia y a la nada.
Y desde estos tres, entendemos que *solo* son posibles esos tres caminos.
Esto es necesario, pero hay que mostrar por qué y qué significa esto.
Cf. *Ser y tiempo*[9].

71. *La primera vía*

Cuál es el esbozo que se ha realizado y al cual tenemos que atenernos.

Qué es lo que tiene que preconfigurarse y anteponerse de forma pura.

Cómo originalmente la pura comparecencia tiene que hacerse manifiesta estando presente del modo más profundo, y cómo, salvando todo retroceso y toda anticipación al transitar más allá de ellos, los abarca.

Solo donde hay ser hay apariencia. ¿Pero tiene que haberla necesariamente?

¿Y qué significa entonces ser?

Cómo ambos son temporales.

9. [M. Heidegger, *Ser y tiempo* (GA 2), Trotta, Madrid, [9]2023].

EPÍLOGO DEL EDITOR

Las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger que aquí se editan se dieron en el semestre de verano de 1932 anunciadas como «El comienzo de la filosofía occidental. Martes y viernes de 17 a 18». Comenzaron el 26 de abril y terminaron el 26 de julio. Como es habitual en el caso de lecciones, el manuscrito consta de hojas de folio en formato transversal, escritas en la mitad izquierda con el texto seguido y provistas en la mitad derecha de intercalados y correcciones, ampliaciones y anotaciones añadidas. La numeración de las páginas, incluyendo la numeración subordinada, llega hasta la 56, aunque en total son 64 páginas. Además, el legado contiene un gran número de papeletas sin numerar con anotaciones para preparar y acompañar las lecciones respectivas sobre «Anaximandro» y sobre «Parménides». Aparte de esto, hay una transcripción completa que hizo Fritz Heidegger. Su hermano copió dos veces la parte de Parménides dotándola de cuando en cuando de comentarios en el margen, aunque se puede distinguir cuáles son los comentarios anteriores y los posteriores. Cuando me parecía que esos comentarios en el margen eran importantes, los he puesto en las notas a pie de página designándolos como [As^1] y [As^2]. Por último, se han conservado dos textos que son apuntes tomados durante las lecciones o copias posteriores. Una copia, en forma de transcripción tipográfica, la hizo Eugen Fink (41 páginas), pero solo trae la parte de Anaximandro. El otro testimonio, que es manuscrito y que contiene las lecciones enteras, hemos de agradecérselo a Helene Weiß (165 páginas). Resulta patente que entre sus hojas se encuentran también aquellas «copias» de los fragmentos de Parménides de las que habla Heidegger al comienzo de la parte dedicada a Parménides.

Además de hacer la transcripción, el editor también ha tenido que mantener sobre todo la estructura tripartita de las lecciones

junto con sus múltiples subdivisiones, pasándolas a un índice. Todas las notas a pie de página puestas entre corchetes son de los editores. Las otras notas a pie de página reproducen los comentarios que siempre aparecen en la parte derecha de las páginas del manuscrito y que no se podían intercalar bien dentro del flujo especulativo de las lecciones. Por vez primera en esta edición se tiene en cuenta la numeración de páginas que hizo Heidegger como una numeración autónoma. Para el apéndice se ha hecho una selección de papeletas siguiendo como criterio el carácter que tenía la anotación correspondiente. No se han recogido meras listas de palabras ni tampoco anotaciones difícilmente legibles. El punto de vista por el que nos hemos guiado ha sido preparar las lecciones como un texto que resultara legible con fluidez. Por eso, la puntuación de Heidegger se ha completado aquí y allá tácitamente. □ significa «manuscrito». Los subrayados en una cita[1] proceden de Heidegger.

Aquí hay que mencionar una peculiaridad de aquellas anotaciones que, como resulta patente, servían para la preparación de las lecciones. En diversos apuntes aparece la abreviatura «Αλδο» o «Aldo». Gracias a un comentario al margen de una copia de la transcripción de las lecciones que hizo Fritz Heidegger, esta abreviatura se puede descifrar como «Ἀλήθεια:δόξα». Evidentemente, con esta contracción Heidegger quiere indicar enfáticamente la unidad de Ἀλήθεια y δόξα —probablemente también la unidad de los apartados del poema didáctico, que por lo demás se los suele separar—, aunque el hecho de que Ἀλήθεια esté escrita con mayúscula permite deducir una priorización de esta.

Las lecciones sobre «el comienzo de la filosofía occidental» representan un inciso. Se demarcan de las lecciones precedentes (sobre Platón y Aristóteles) y preparan las siguientes. Sobre todo unas lecciones como la *Introducción a la metafísica* del semestre de verano de 1935 quedan esclarecidas por aquellas. El propio Heidegger señaló que «desde la primavera de 1932» había quedado ya fijado «en sus rasgos principales el plan [...] que obtendrá su primera configuración en esos esbozos titulados *Sobre el acontecimiento*»[2]. En estos *Esbozos* se encuadra en un sentido esencial la distinción entre el «primer comienzo» y «el otro comienzo». Ella constituye, sin posibilidad de malentendido, la base de las interpretaciones de Anaximandro y Parménides.

1. [En cursiva en la presente edición. *N. del E. esp.*].
2. M. Heidegger, *Meditación* (GA 66), Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 353.

El carácter de las tres partes de estas lecciones es diferente. Mientras que Heidegger se había ocupado ya de Parménides en las lecciones del semestre de verano de 1922[3], aquí interpreta por primera vez la sentencia de Anaximandro. Más tarde señaló que, en relación con la interpretación de ciertas palabras de la sentencia, «se ha generado un malentendido»[4]. Por lo demás, el tratado posterior, así como el artículo aún más tardío sobre «la sentencia de Anaximandro»[5], ya no vuelven a entablar referencias a estas lecciones. Ese apartado que el propio Heidegger denomina «Consideración intermedia» contrasta de forma peculiar con las interpretaciones de los fragmentos griegos. En esa «Consideración intermedia» se construye un marco de significado filosófico, y solo gracias a él obtienen las interpretaciones su sentido. La interpretación de Parménides, que viene introducida por un verso de Hölderlin, va muy apegada al inventario de textos transmitidos, buscando con ello una pretensión de exhaustividad. Ciertos fragmentos que Heidegger excluyó de sus interpretaciones posteriores[6], entre ellos especialmente los fragmentos sobre la δόξα, aquí se incluyen en la interpretación. A modo de autocrítica se dice al comienzo en un comentario al margen: «La interpretación es insuficiente, aunque algunas cosas se han captado esencialmente».

Sin embargo, el propio Heidegger ha señalado una repercusión inmediata de su pensamiento sobre una determinada interpretación de Parménides. En su anotación sobre las «Lecciones y ejercicios de seminario desde la aparición de *Ser y tiempo*»[7], remite al estudio de Kurt Riezler *Parménides*, de 1934. En él, Riezler confiesa al comienzo que está «en deuda de gratitud con la irrupción de Martin Heidegger en la pregunta por el ser»[8]. Es improbable que Riezler

3. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62), ed. de G. Neumann, Fráncfort d. M., 2005, pp. 209-231. [Véase también *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Trotta, Madrid, 2002].

4. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (GA 78), ed. de I. Schüßler, Fráncfort d. M., 2010, p. 158.

5. M. Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque* (GA 5), Alianza, Madrid, 2010, pp. 239-277.

6. M. Heidegger, *Parménides* (GA 54), Akal, Madrid, 2005; M. Heidegger, «Moira (Parménides, VIII, 34-41)», en *Conferencias y artículos* (GA 7), Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 201-224; M. Heidegger, «Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ», en *Seminare* (GA 15), ed. de C. Ochwadt, Fráncfort d. M., 1986, pp. 403-407.

7. M. Heidegger, *Seminare Hegel – Schelling* (GA 86), ed. de P. Trawny, Fráncfort d. M., 2011, p. 890.

8. K. Riezler, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Fráncfort d. M., 1934 (= *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, vol. 5), p. 7.

supiera más cosas acerca de las interpretaciones de Heidegger de Anaximandro y Parménides.

Inicialmente estaba previsto que el editor de estas lecciones fuera el profesor doctor Heinrich Hüni. Entre sus trabajos preliminares se encuentra una transcripción a mano del manuscrito hasta la página 24 (según la numeración de las páginas del manuscrito) y una transcripción a mano de las primeras tres páginas de la interpretación de Parménides, así como haber proporcionado los datos históricos de las lecciones. Le agradezco que pusiera este material a mi disposición. Al doctor Hermann Heidegger le agradezco que, en compañía de su esposa Jutta, hiciera el trabajo incansablemente proseguido de los cotejos y las correcciones, así como que me confiara el volumen para que yo hiciera la edición. Quedo agradecido al profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann por su asistencia en todas las cuestiones editoriales posibles, así como por haber descifrado algunos pasajes difíciles. Por cuanto respecta a los otros trabajos de cotejo y corrección, doy las gracias a mi amigo Martin Berke, así como a los estudiantes Christian Biehl, Philip Flock, Martin Seidensticker y a la estudiante Barbara Kowalewski. Al *Privatdozent* doctor Alfred Dunshirn le doy las gracias por una información que me pasó sobre filología clásica.

Dusseldorf, en otoño de 2011

PETER TRAWNY

Después de *Ser y tiempo*, Martin Heidegger encontró en los griegos la inspiración de su «camino del pensar». No solo rememoraba así la vuelta a Grecia de un Friedrich Hölderlin, sino que adoptaba el gesto radical de Friedrich Nietzsche, quien buscó recuperar la filosofía trágica de los griegos anterior a Sócrates. En los presocráticos verá también Heidegger esa alba de la filosofía cuya comprensión del mundo y del lenguaje fue olvidada por la metafísica occidental.

Las lecciones aquí editadas fueron impartidas en el semestre de verano de 1932. En ellas, al hilo de los fragmentos, se da una interpretación de dos de los pensadores presocráticos más significativos en «el comienzo de la filosofía occidental». La célebre «Sentencia de Anaximandro» y el no menos famoso «Poema de Parménides» son textos fundacionales del discurso filosófico en los que ocupan un lugar central, por primera vez, nociones como Justicia, Verdad o Ser.

Martin Heidegger (1889-1976)

Es uno de los pensadores decisivos del siglo XX filosófico. Nacido en Messkirch (Baden), abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía, orientando su interés hacia la fenomenología husserliana, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía de Aristóteles. Bajo la tutela académica de Husserl, primero fue profesor ayudante en la Universidad de Friburgo (1919-1923), luego profesor titular en Marburgo (1923-1927), hasta que finalmente obtuvo la cátedra en Friburgo. Nombrado en 1933 rector de esa misma Universidad, sus controvertidas relaciones con el régimen nacionalsocialista trajeron, con el final de la guerra, la suspensión de sus funciones académicas. Apartado cada vez más de la vida pública, admirado por unos a la vez que criticado por otros, Heidegger se consagró en esta segunda etapa de su vida enteramente a la «experiencia del pensar», impartiendo seminarios, dictando conferencias y publicando importantes ensayos sobre el final de la metafísica, el humanismo, la técnica y el arte.

Además de *Reflexiones II-VI*, *Reflexiones VII-XI*, *Reflexiones XII-XV* y *Anotaciones I-IV*, los cuatro primeros volúmenes de los conocidos como *Cuadernos negros* (1931-1938, 1938-1939, 1939-1941 y 1942-1948, respectivamente), cabe destacar, entre sus obras, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000); *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002); *¿Qué significa pensar?* ([3]2010); *El concepto de tiempo* ([5]2011); *Naturaleza, historia, Estado* (2018); *Tiempo e historia* ([2]2020), y la fundamental *Ser y tiempo* ([9]2023), todas ellas publicadas en esta misma Editorial.